Angel J. Cappelletti

ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Babeuf · Saint-Simon ·Blanc · Blanqui

ANGEL J. CAPPELLETTI

Colección Pensamiento Político Socialista

ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Etapas del pensamiento socialista

Babeuf - Saint Simon - Blanc - Blanqui

Ángel Cappelletti

Libros de Anarres

Copyright © 2020 Libros de Anarres

edicionesanarres@gmail.com
Rivadavia 3972 C1204AAR Buenos Aires
R. Argentina
Edición física, Buenos Aires julio de 2007
Ilustración de tapa: George Cruikshank (1819)
Corrección de la edición física: Eduardo Bisso
Diseño de la edición física: Diego Pujalte
ISBN de la edición física: 978-987-22440-7-1

Contents

Title Page
Copyright
ÁNGEL J. CAPPELLETTI, UN FILÓSOFO DE LA LIBERTAD
PRÓLOGO
CAPITULO I:
CAPITULO II:
CAPITULO III:
CAPITULO IV:

Angel J. Cappelletti

ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

Babeuf · Saint-Simon · Blanc · Blanqui

ÁNGEL J. CAPPELLETTI, UN FILÓSOFO DE LA LIBERTAD

El poeta Antonio Machado escribía: “Todo pasa y todo queda, pero lo nuestro es pasar, pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar”. Ángel J. Cappelletti fue, sin dudas, un hacedor de caminos y estamos seguros de que nunca persiguió la gloria. Lo que sí lo hacía feliz era el ejercicio de la reflexión sobre una multiplicidad de cuestiones esenciales: la libertad de los seres humanos, la construcción del conocimiento científico, la vigencia de la justicia social, la eliminación indispensable de los prejuicios y dogmas que esclavizan a la especie humana.

Nació en Buenos Aires el 15 de marzo de 1927. En esta ciudad se desempeñó como profesor de filosofía a partir de 1951 y obtuvo su doctorado en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires en el año 1954.

Fue un autor prolífico, llegando a publicar más de ochenta libros que abarcan temáticas tan diversas como la filosofía grecolatina clásica y estudios sobre las filosofías orientales. Fue biógrafo de pensadores socialistas como Fourier, Saint-Simon, William Morris y anarquistas como Bakunin, Kropotkin y Malatesta.

Realizó traducciones de las obras de Platón directamente del griego. Su producción cuenta con investigaciones sobre los presocráticos, los sofistas, los estoicos, los cínicos y los epicúreos. Al igual que el italiano Rodolfo Mondolfo, de quien fuera discípulo brillante, mantuvo toda su vida una inquietud simultánea por los estudios del pensamiento filosófico clásico y por el análisis de los fenómenos sociales de su tiempo. Sus conferencias, extraordinarias, sobre la situación política, la guerra del Golfo, la implosión de la ex URSS y la de Europa del Este merecen ser recordadas.

Las disertaciones del doctor Cappelletti ponían de manifiesto una erudición fantástica y un talento pedagógico incomparable.

Sus exposiciones sobre tópicos tan diversos y complejos como la Revolución Mexicana, la Revolución Española (1936-1939) o la evolución del pensamiento positivista tenían tan excelente nivel y claridad que su auditorio, ya fuera de doctos o de profanos,

quedaba satisfecho y lleno de inquietudes.
Ejerció como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Rosario, hasta que la dictadura de Onganía, en 1966, lo forzó a exiliarse.
Trabajó en universidades de Uruguay, México, Costa Rica y Venezuela. En este último país, desarrolló una intensa actividad en la Universidad Simón Bolívar de la ciudad de Caracas y en la de Los Andes de la ciudad de Mérida.
A pesar de haber recibido la Orden al Mérito por sus aportes a la cultura universal de manos del entonces presidente venezolano, Rafael Caldera, cuando retornó a la Argentina, la mediocridad y miseria moral de los funcionarios le impidió desempeñar con dignidad sus tareas en la UNR.
En el año 1995 una cruel enfermedad terminó con la vida de este hombre que, manteniendo intactas hasta el final sus convicciones de socialista libertario, abrió sendas para que la humanidad pueda ser más libre.

Carlos A. Solero

Rosario, otoño de 2007

PRÓLOGO

Al ocuparme en este libro de cuatro pensadores socialistas pretendo estudiar, en realidad, cuatro momentos en la historia de las ideas socialistas.
O, dicho de otra manera, cuatro modelos ideológicos del socialismo moderno, escalonados a través de un siglo de historia.
El primer momento es el de la afirmación de la igualdad social y económica frente a la igualdad meramente jurídica; el de la postulación de una igualdad concreta para sustituir una igualdad puramente abstracta.
Babeuf y "los iguales" representan este momento inicial.
El segundo momento, encarnado en el conde de Saint-Simon, representa el desaliento ante los resultados de la revolución política; la afirmación del derecho y la dignidad de los productores frente a los ociosos; la propuesta de un socialismo tecnocrático y de un nuevo cristianismo adogmático y ético-social.
El tercer momento, que expresa Luis Blanc, trae consigo una reafirmación en las formas políticas de la democracia parlamentaria y de la república como instrumentos aptos para realizar o, al menos, para iniciar el tránsito hacia una sociedad socialista.
El cuarto momento, cuya individualización histórica se da en Blanqui, viene a postular la idea de un partido de elite, fuertemente organizado, que tiene a su cargo hacer la revolución y remover todos los obstáculos creados por la sociedad burguesa a la construcción del socialismo.
Se trata, como puede verse, de cuatro socialistas franceses, cada uno de los cuales tiene como punto de referencia histórico la Revolución de 1789 y asume una posición diferente frente a ella. De tal posición depende, a su vez, la respectiva concepción del socialismo, de la revolución futura y de la sociedad justa. No por nada Dostoievski veía al socialismo como una ideología francesa.
Los capítulos que integran la obra fueron publicados primero independientemente, en diversas revistas latinoamericanas, lo cual puede explicar ciertas reiteraciones. Al reunirlos aquí he añadido algunos parágrafos y he corregido muchos desdichados errores de

imprenta.

Caracas, 1976

CAPITULO I:

BABEUF EL SUPREMO VALOR DE LA IGUALDAD

La Revolución Francesa resultó usufructuada, de hecho, por la burguesía, pero su verdadero protagonista fue la plebe urbana, la masa de los artesanos y obreros de París.

Era muy natural, por consiguiente, que el ataque a las viejas estructuras feudales y a la monarquía absoluta condujera a sus más lúcidos representantes a la postulación de una estructura social cuya novedad no consistiera en la mera sustitución de la hegemonía aristocrática por la hegemonía burguesa. Tal estructura social, cuyo fundamento económico se creyó vislumbrar por un momento en la ley agraria, esto es, en la repartición de las tierras, se encontró pronto indisolublemente unida a la negación de la propiedad privada y al comunismo.

Ésta es la razón por la cual puede afirmarse que el socialismo moderno, el socialismo como doctrina y como ideología vinculadas concretamente con la sociedad industrial y con el sistema capitalista, nace casi con la misma sociedad industrial y con el mismo sistema capitalista, es decir, con la Revolución Francesa y con el iluminismo.

La figura más importante de este incipiente socialismo dieciochesco es, sin duda, François-Noël Babeuf, aun cuando, en ciertos aspectos, algunos de sus allegados, como Maréchal, fueron más radicales y consecuentes que él.

Nacido en Saint-Quentin el 23 de noviembre de 1760, pertenece por su origen a una pequeña burguesía estrechamente dependiente de la aristocracia feudal y militar. En efecto, su padre, Claude, de quien recibe toda su educación intelectual (matemáticas, francés, alemán, rudimentos de latín), había sido soldado y hasta preceptor del que más tarde sería el emperador José II.

Siguiendo un camino análogo, el joven Babeuf aprende la profesión de “feudista”, esto es, de perito en derecho feudal, cuyos servicios utilizaban los aristócratas terratenientes. En 1777 lo encontramos como empleado del señor de Bracquemont, en las cercanías de Raye

(Picardía). Dos años más tarde pasa al servicio de un tal Hulim "greffier de communauté", en Flexicourt, de quien recibe un mísero salario. Muerto su padre en 1780, debe mantener a su madre y hermanos, lo cual no le impide casarse dos años más tarde. Se establece entonces como agrimensor y registrador de tierras en Raye y conoce por primera y única vez en su vida cierto desahogo económico.

Al ejercer tal profesión "se ve obligado", como dice M. Dommanget *(Babeuf et la conjuration des égaux,* París, 1969, p. 6), a entrar en contacto con la aristocracia provinciana altanera y ladrona. Debe despojar los viejos títulos feudales. Advierte su carácter arcaico y su valor opresivo. Descubre "los vergonzosos misterios de los usurpadores de la casta noble y aprende a despreciar la propiedad. Compadece a los campesinos puestos bajo la férula del señor ávido o del abad rapaz y no se olvida de ayudarlos cuando tiene ocasión".

Ya su padre parecía haber tenido experiencias análogas en su relación con la nobleza militar y cortesana, puesto que, en su lecho de moribundo, le había hecho jurar que seguiría el ejemplo del antiguo tribuno de la plebe, Cayo Graco.

Así, pues, como el anticlericalismo de Voltaire se había originado, en gran medida, en su condición de alumno de jesuitas, el antifeudalismo de Babeuf encuentra sus principales raíces en su profesión de agrimensor y experto en derecho feudal. Inteligencia clara y lógica, al experimentar la radical injusticia de la propiedad privada de la tierra y de la sujeción de los trabajadores, no puede menos de buscar una explicación general para estos hechos y una teoría de la desigualdad social.

Es posible que su latín le bastara para ponerse en contacto con Séneca, cuyas ideas sobre la esencial igualdad de todos los hombres y cuya condenación de la esclavitud resumían lo más avanzado de la filosofía social grecolatina. En todo caso, es cierto que ya en una *Memoria* sobre la reducción de los caminos, enviada a la Academia de Arras, cita el *Discours sur l'inegalité des conditions* de Rousseau y se muestra de acuerdo con él. Sabemos que había leído en época temprana el *Emilio,* el cual fue una especie de guía general para la educación de sus hijos. Otra fuente directa de su filosofía igualitaria fue la obra de Malby, leída y meditada ya en los años mozos, anteriores a la Gran Revolución.

Desde 1785 a 1788 mantiene correspondencia con Dubois de Fosseux, secretario de la Academia de Arras, a propósito de diversos

problemas éticos, jurídicos y sociales. Por esta correspondencia, publicada primero por V. Advielle en 1884 y luego por Marcel Reinhard en 1960, nos enteramos del interés que despertó en Babeuf, en 1768, el proyecto de un libro que debía aparecer en Orléans, del cual había recibido un prospecto titulado *L'avantcoureur du changement du monde entier par l'aisance, la bonne éducation et la prosperité générale de tous les hommes ou prospectus d'un mémoire patriotique sur les causes de la grande misère qui existe partout et sur les moyens de l'extirper radicalement.* Babeuf había leído con ferviente interés este escrito y, como dice Claude Mazauric *(François Noël Babeuf: Il tribuno del popolo.* Roma, 1969, páginas 16-17), "se complacía en el gran sueño comunitario e igualitario, inspirado por Morelly". Desde entonces no pudo concebir nada más grande y se adhirió plenamente a esta utopía comunista y moralizante, a cuyo autor sólo le reprocha el haber descuidado los medios de realización (*Ibid.,* p. 17).

Sin embargo, lejos de ser un nostálgico de la vida natural, uno de aquellos rousseaunianos románticos que vertían lágrimas sobre la tumba de Jean-Jacques o se contentaban con evocar idilios selváticos al estilo de *Pablo y Virginia,* Babeuf es, ante todo, un hombre de acción, en quien el comunismo moralizante, de raíz cínico-estoica, que se difunde en Francia y en Europa hacia finales del siglo, se convierte en instrumento ideológico para interpretar la realidad social de su época y para tratar de cambiarla.

Por eso mismo tal comunismo adquiere en él un carácter diferente y se transforma en una doctrina basada en los hechos históricos y socioeconómicos. Es el comunismo que corresponde a un perito en derecho feudal, que comprende la radical injusticia sobre la que dicho derecho se funda.

En mayo de 1787 propone, a petición de su corresponsal Dubois de Fosseux, el siguiente tema para un concurso convocado por la Academia de Arras: "Con la suma total de los conocimientos ahora adquiridos ¿cuál sería el estado de un pueblo cuyas instituciones sociales fueran tales que reinara entre todos sus miembros sin distinción la más perfecta igualdad; que el suelo que habitaran no fuera de nadie, sino que perteneciera a todos; que, en fin, todo fuera común, hasta los productos de todas las clases de industrias? ¿Tales instituciones serían autorizadas por la ley natural? ¿Sería posible que esta sociedad subsistiese y aun que los medios para lograr una repartición absolutamente igualitaria fueran practicables?"

El tema demuestra, como bien advierte Dommanget, "preocupaciones positivas indudables". Y "por otra parte, cuando Babeuf habla de la usurpación de los ricos, de la explotación de los recursos naturales, de un nuevo catastro, sus ideas se fundan sobre sólidos conocimientos jurídicos y económicos que los otros comunistas no tienen" *(op. cit.,* p. 7).

En 1789 los sucesos revolucionarios lo atraen a París, donde permanece desde el 17 de julio al 5 de octubre. No se conforma, por supuesto, con el papel de mero testigo: escribe contra Mirabeau, vigila la marcha de las deliberaciones en la Asamblea nacional, lamenta la sangre que la Revolución derrama, pero, por encima de todo, da la alarma contra quienes, desde dentro y desde fuera, pretenden tergiversarla o anularla.

Publica su *Cadastre perpetuel,* obra en la que pone sus conocimientos de geómetra, de agrimensor y de experto en derecho feudal al servicio de sus ideales de reforma agraria y tributaria. Trabaja, por cuenta del señor De la Tour, como corresponsal de un periódico londinense, al cual informa sobre los acontecimientos revolucionarios, que despiertan gran interés en Inglaterra.

Al retornar a su tierra, desarrolla una intensa actividad como defensor de los derechos del pueblo. En abril y mayo de 1790 promueve una campaña regional contra los impuestos indirectos, que tan directamente pesaban sobre la economía popular. Se le acusa de fautor de anarquía. Es detenido, encerrado en la Conciergerie y, finalmente, sentenciado a prisión. Se hace necesaria la voz potente y temida de Marat para que al fin pueda recuperar su libertad.

De nuevo en Roye, funda allí su propio periódico, que lleva este largo título, sólo concebible en los inicios del periodismo político: *Le Correspondant picard et le Rédacteur des cahiers de la seconde législature, journal dedié aux habitants des cantons, villes, bourgs, hameaux et municipalités des departements de la Somme, de l'Aisne, de l'Oise.*

Esta publicación se constituye en modelo de crítica revolucionaria: por una parte, denuncia las inconsecuencias teóricas de la revolución, que a través de la Constitución de 1761 establece una irritante distinción entre los ciudadanos activos (propietarios) y pasivos (proletarios); por otra, ataca sus inconsecuencias prácticas, que se manifiestan en la no aplicación de los *Derechos del hombre y del ciudadano* en la esfera social y económica. *Le Correspondant*

picard se convierte pronto en el escudo de todos los oprimidos. Babeuf, "como amigo compasivo y protector", añade inclusive a su periódico una oficina de consultas a la cual los humildes de la campaña concurren para hacer valer sus reclamaciones. "Se le pone al corriente de todas las exacciones, se le denuncian las persistentes exigencias de los señores, se le señala todo lo que ha sido arrebatado por la violencia o el fraude. Reúne archivos abrumadores y puede asestar así golpes directos a los aristócratas de la tierra y a los ricos egoístas" (Dommanget, *op. cit.,* p. 9).

Al mismo tiempo, en el plano político, reclama, coincidiendo con la agitación promovida en París por los "cordeleros", la instauración de la república. Apoya, por entonces, la candidatura de Coupé, un clérigo democrático con el que mantiene amistosas relaciones.

En una carta dirigida al mismo, diputado en la Asamblea Legislativa, le propone "la ley agraria", es decir, la subdivisión del latifundio y el reparto de la tierra entre quienes la trabajan. Aunque está ya convencido de que ésta no es la solución definitiva y de que la propiedad común de los medios de producción es la meta inexcusable de toda verdadera democracia, confiesa que todavía no ha llegado el momento de realizar el comunismo.

El 17 de septiembre de 1792 es nombrado miembro del departamento de Somme. Pronto choca con su amigo de la infancia, Dumont, ahora diputado, al denunciar la traición que preparan los nobles de Péronne, quienes proyectan entregar la ciudad al invasor prusiano. En noviembre se ve obligado a cambiar su cargo por el de administrador de Montdidier. En su condición de tal, ataca a las autoridades locales que tratan de demorar, por medio de subterfugios legales, la confiscación de las propiedades de los aristócratas emigrados. No hace falta poco valor, en un ambiente dominado por monárquicos constitucionales y moderados, para aplaudir, como Babeuf lo hace, la ejecución de Luis XVI.

Pero todo esto no puede pasar impunemente. Longuecamp, ex alcalde de Roye, y ahora procurador del departamento de Somme, hombre conservador, que lo odia a muerte, encuentra el modo de vengarse de él. Babeuf, para favorecer a un pequeño agricultor, borra de un documento el nombre de un comprador de bienes nacionales, lo cual conforma formalmente una grave irregularidad. Y aun cuando nadie duda de su honestidad y desinterés, el 30 de enero de 1793 el procurador lo destituye y lo lleva ante los tribunales. Se ve obligado a escapar a París. Fournier, el americano,

lo emplea como secretario, y Babeuf lo ayuda en sus ataques a Marat. Por intermedio de sus amigos, los cordeleros, consigue un empleo en la administración de subsistencias de la ciudad y, luego, en la Comisión de subsistencias de la República. Pero su combatividad republicana e igualitaria no pasa inadvertida a la burguesía moderada y los jueces ordenan su prisión. El 7 de mayo envía al procurador de la comuna de París una carta en que manifiesta sus opiniones sobre la propiedad privada y sobre el proyecto constitucional de Robespierre. El 7 de diciembre consigue la libertad provisional. Colabora con Maréchal en las *Révolutions de Paris,* pero es nuevamente detenido. En abril se le traslada a Laon, y el 18 de julio, vuelve a salir en libertad.

Poco después cae Robespierre y se inicia el período termidoriano. Babeuf ve primero en este movimiento el fin del terror jacobino. Lo saluda como aurora de libertad y como camino abierto a la verdadera democracia. En su *Journal de la liberté de presse* ataca acerbamente la sangrienta política de Robespierre y el imperio de la guillotina. En un opúsculo titulado *Du système de dépopulation ou la vie et les crimes de Carrier* llega a sostener la tesis absurda de que con sus ejecuciones diarias y masivas Robespierre se proponía, en un intento de genocidio cuasi malthusiano, reducir la población al nivel de los bienes existentes para su consumo.

Igual que otros socialistas que, en el curso de la historia, no concibieron la igualdad como separada de la libertad, y que no sin razón reaccionaron contra la violencia ejercida en nombre del pueblo, Babeuf cayó en la trampa de la reacción. Condenar a Robespierre era justo y necesario; el peligro que Babeuf no supo sortear, por lo menos al principio, fue el de sumarse al coro que aristócratas, clérigos y burgueses levantaban contra la Revolución misma.

Justo y necesario era, por ejemplo, condenar la intervención soviética de Hungría, en 1956, pero, desgraciadamente, muchos socialistas se vieron entonces mezclados con una caterva de ex nazis, de agentes de la C.I.A. y de partidarios del cardenal Mindszenty.

Babeuf, sin embargo, advierte pronto que su antiterrorismo anda en mala compañía. En su *Le Tribun du Peuple,* periódico que continúa al *Journal de la liberté de presse,* identifica con claridad a los burgueses, que aprovechan los justos sentimientos populares contra la dictadura sangrienta para lucrar con el hambre del pueblo. “En el

número 29 de su periódico –escribe Mazauric *(op. cit.,* p. 35)– desarrolla un verdadero y propio análisis de la lucha de clases entre los ricos que quieren la república para el 'millón dorado' y los veinticuatro millones de 'panzas vacías', que la quieren para todos".
Propicia entonces una especie de movimiento popular espontáneo y pacífico contra el gobierno de los termidorianos, a los cuales critica cada día más vigorosamente.
El 7 de febrero de 1795 es detenido una vez más y encerrado en "La Force" de París. El 15 de marzo ingresa en la cárcel de los "Baudets", en Arras. Allí permanece hasta que, el 10 de septiembre, es devuelto a París y encerrado en Plessis.
En ambas prisiones convive con un grupo de hombres con los cuales tramará la famosa "Conjuración de los iguales".
Como casi todos ellos, es puesto en libertad el 18 de octubre, gracias a una amnistía promulgada por el flamante Directorio. Al mismo tiempo que reinicia la publicación de *Le Tribun du Peuple,* se esfuerza por reanudar el contacto con sus ex compañeros de prisión, con los cuales ha meditado y dialogado largamente sobre el curso de la revolución.
En aquellos días (finales de 1795) la reacción ha ganado ya mucho terreno. En el Directorio, Bonaparte prepara el Imperio. Entre meros republicanos, cuyas reivindicaciones revolucionarias no van más allá de un antímonarquismo formal, y demócratas, que aspiran a una república plenamente igualitaria, que supere inclusive las normas de la Constitución del 93, el abismo se hace cada vez más profundo. Los primeros pertenecen a la burguesía ilustrada y propietaria, enriquecida frecuentemente con los despojos de los aristócratas emigrados; los segundos son "plebeyos", pequeños burgueses o proletarios, que padecen las consecuencias negativas de la revolución y viven entre la estrechez y el hambre.
Los primeros quieren la igualdad ante la ley y la libertad según la ley; los segundos quieren la igualdad social y económica y la libertad incluso contra la ley. Los primeros son apenas liberales; los segundos son demócratas y, a veces, comunistas.
Con éstos se propone Babeuf estructurar un movimiento. Surge así el "Club del Panteón", cuyo propósito es precisamente agrupar a la izquierda con fines que, como pronto se verá, son abiertamente conspirativos y revolucionarios. Se trata, sin duda, como dice Mazauric, del primer partido revolucionario organizado, que no es, sin embargo, sino un partido "secreto". Entre sus miembros, que

llegan a ser dos mil, están Buonarroti, Darthé, Bertrand, Germain, Lacombe y Massard. *Le Tribun du Peuple* es, de hecho, su portavoz, y deja escuchar con inusitado vigor los juicios que el partido formula sobre la gestión directorial.

Babeuf, amenazado de arresto, se refugia en casa de algunos amigos. Pero las reuniones continúan en la del ex convencional Amar. En ellas se analiza el momento histórico, y se llega a la unánime convicción de que el origen de todos los males sociales reside en la desigualdad y en la propiedad privada. Pero, al mismo tiempo, se propone como meta inmediata la restitución de la Constitución de 1793. A partir de esta ley fundamental democrática deberá instaurarse la comunidad de bienes.

Las reuniones de plebeyos y demócratas se multiplican en la capital. Se huele en el aire la conspiración.

El Directorio hace encarcelar a la mujer y los hijos de Babeuf y decreta la disolución del Club del Panteón. Es significativamente Bonaparte quien se encarga de hacer cumplir esta segunda resolución gubernamental.

Tal hecho, unido a una larga serie de medidas persecutorias contra los demócratas radicales y los "plebeyos"; la creciente carestía de la vida, vivamente sentida por el pueblo de París; la dificultad cada vez mayor de llevar adelante cualquier tipo de oposición pacífica, impulsaron a Babeuf y sus amigos a dar el último y decisivo paso en el camino de la conspiración que había de llevar a la instauración de una república comunista.

Para ello, después de disolver los diferentes grupos parisienses, se formó, a comienzos del mes de marzo de 1796, un "Directorio secreto ejecutivo de salud pública", del que formaban parte, además del propio Babeuf, Maréchal, Buonarroti, Darthé, Antonelle, Debon, Lepeletier y otros.

"Todos estos hombres organizaron la conjuración con una seguridad de mano y un espíritu práctico, con un sentido de las necesidades de lucha, dignos de llamar la atención. Se siente bien que estos conjurados están habituados a los movimientos revolucionarios y que han madurado largamente su proyecto, antes de darle cuerpo", dice Dommanget *(op. cit.,* p. 26).

Se trata, ante todo, de lograr, mediante agitación y propaganda, la adhesión del pueblo de París, tarea que la clandestinidad dificulta grandemente. Sin embargo, por otra parte, la miseria, que llega por entonces a su punto culminante, la favorece. (Cfr. G. Lefebvre, *La*

Revolución Francesa y el Imperio, México, 1960, p. 151.)
El Directorio*,* que se reúne a diario, designa agentes en todos los barrios de la ciudad y a través de mensajeros directos les transmite las instrucciones, a la vez que recibe de ellos noticias.
El 16 de abril se dicta la ley marcial y se suprime la libertad de imprenta. Hacia esos días aparecen los últimos números de *Le Tribun du Peuple.* A través de éste y de otros periódicos afines, como *L'Eclaireur du Peuple* y el *Journal des hommes libres,* pero, sobre todo, a través de una serie de folletos y hojas sueltas, impresas clandestinamente, se realiza la propaganda. También las canciones populares desempeñan en ello un gran papel. Dommanget cita, entre otras, la *Chanson nouvelle a l'usage des faubourgs* de Sylvain Maréchal, "que muy pronto se puso de moda y cuya melodía había sido tomada de una ópera cómica de 1787, *Les Dettes,* de Champein".
Los conjurados no descuidan, por cierto, la propaganda en fábricas y talleres, entre el sexo femenino, entre los soldados de los cuarteles y aun entre los mismos policías.
Pero, convencido, como más tarde Blanqui, de que París es la capital no sólo de Francia, sino también de Europa, Babeuf no piensa, en un primer momento, más que en tomar la ciudad con un movimiento armado.
Se hace, sin embargo, mucha propaganda en el interior y núcleos de conjurados y adeptos surgen en Lyon, Pas de Calais, etcétera.
Hacia mediados de marzo la situación de los trabajadores se torna desesperante, recrudece la represión y el malestar alcanza a todos los sectores populares.
Los conjurados ven en ello una buena ocasión. Promueven una serie de reuniones públicas en calles y plazas. El gobierno se alarma y no repara en medios para desacreditarlos. En una proclama los presenta como peligrosos "anarquistas" (cosa que, prescindiendo de la connotación peyorativa, no deja de ser, en cierta medida, verdad).
Después de haber intentado durante un tiempo contener las impaciencias revolucionarias de la masa, Babeuf cede a las circunstancias y se embarca, tal vez prematuramente, según opinan varios historiadores, en la acción insurreccional. El Directorio secreto establece contacto con los ex convencionales de la Montaña y logra ponerse de acuerdo con ellos, gracias a los buenos oficios de Amar. El 8 de mayo se reúnen en casa de Drouet. La policía aparece

cuando la sesión acaba de levantarse. Al día siguiente, vuelve a reunirse en otro lugar para hacer un recuento general de sus fuerzas y armas. El 10 de mayo, Babeuf, Buonarroti y varios miembros del Directorio secreto son detenidos, merced a la traición de Grisel, y encerrados en la Abadía y en el Temple.

Con ello la conjuración, verticalmente organizada y planeada según el esquema centralista, que hallará tan buenos discípulos en Blanqui y Lenin, queda del todo frustrada.

Ya por efecto de la propaganda gubernamental, ciertamente desleal y mentirosa; ya precisamente gracias a este centralismo que se juzgaba garantía de triunfo, la reacción popular no se deja casi sentir.

Algunas figuras aisladas, como Pache y Lepeletier, intentan una defensa de Babeuf y sus compañeros detenidos. Un grupo de conjurados que siguen en libertad organiza inclusive, el 26 de mayo, un golpe de mano para liberarlos, pero no tienen éxito. Por fin, el 26 de agosto, los presos son trasladados a Vendôme. "Tratados como bestias salvajes, fueron colocados en cajas con grillos para servir de espectáculo a los aristócratas y a esa parte de la opinión obrera a la que tan fácilmente se engaña. Gendarmes y fuertes destacamentos de caballería escoltaban la lamentable caravana, seguida por las mujeres, hijas o hermanas de los acusados" (Dommanget, *op. cit.,* p. 39).

Babeuf y sus compañeros, acusados de pretender derrocar los poderes
constituidos y restaurar la Constitución de 1793, se defienden con valor y muchas veces con elocuencia ante una Corte y un jurado que les son adversos. Tres meses dura la batalla legal. El 26 de mayo de 1797, a la madrugada, se dicta, por fin, sentencia: la mayoría de los implicados son puestos en libertad; algunos, como Buonarroti y Germain, son desterrados; Babeuf y Darthé son condenados a la pena capital.

Ambos intentan suicidarse, "se apuñalan, como Catón de Utica, uno de aquellos héroes de Plutarco que Babeuf admiraba como al tribuno Cayo Graco" (C. Mazauric). Babeuf escribe una conmovedora carta de despedida a su familia, que comienza así: "A mi mujer y mis hijos: Buenas noches, queridos. Pronto me hallaré en la noche eterna". (Cfr. Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx,* México, 1969: p. 39.) Dos días más tarde, el 28 de mayo, a la madrugada, son guillotinados.

“Con esta carnicería legal, la dictadura de los ricos, que había sucedido a la dictadura de los *sansculotte,* creía matar en el huevo el comunismo revolucionario”, escribe Dommanget.

El pensamiento de Babeuf y el de quienes lo siguieron en la llamada “Conjuration des égaux” entronca directamente con el de aquellos hombres del pueblo que, sin formar parte de la Convención, ni militar en ninguno de los partidos allí representados, controlaban desde afuera a dicho cuerpo legislativo en el año 1793. Esos hombres, agrupados en las municipalidades y en las sociedades populares, representaban, más allá de los jacobinos y de la Montaña, la extrema izquierda de la revolución. Eran ciertamente republicanos, pero no se contentaban con destituir al rey y con suprimir los privilegios nobiliarios. Pretendían una “república social”, cuando no, en muchos casos, una “república socialista”, en la cual la igualdad dejara de ser un “principio” para convertirse en un “hecho”, en la cual aquélla pasara de los textos legales y las declaraciones enfáticas al plano de las realidades económicas. Su aspiración era nada menos que la “nivelación” de las fortunas y, por ende, de todas las jerarquías. A estos hombres, los girondinos y particularmente su vocero Brissot, los denominaban, no sin cierta razón, “anarquistas”. (Cfr. P. Kropotkin, *La Gran Revolución,* Buenos Aires, 1976 p. 261 y sig.[1])

En un artículo de *Le Tribun du Peuple,* publicado el 10 de diciembre de 1795, después de la aparición del *Manifiesto de los plebeyos,* el propio Babeuf se defiende contra los moderados que lo llaman “anarquista”, diciendo: “Deberían recordar que son deudores de su estado actual sólo a la ventaja de haber sido ellos también, y la época es aún reciente, ‘anarquistas’, a juicio de los reyes que les precedieron” (cito, en general, los escritos de Babeuf según la selección de C. Mazauric, *Il Tribuno del Popolo,* Roma, 1969).

Ciertamente las ideas de estos “anarquistas” y las del propio Babeuf y los “iguales” se habían venido gestando en el seno del pensamiento iluminista, y el igualitarismo había logrado clara, aunque no sistemática, expresión en varios filósofos relacionados con la *Enciclopedia.*

“Rousseau, Helvecio, Mably, Diderot, etc., habían presentado ya las desigualdades de fortuna y la acumulación de lo superfluo en manos de algunos, como el gran obstáculo al establecimiento de la libertad democrática”, dice Kropotkin *(op. cit.,* p. 353). Y en tiempos de la revolución, Sièyes (el famoso autor de *¿Qué es el tercer Estado?)* y el

economista Turgot sostuvieron que la mera igualdad jurídica era inútil sin una igualdad de hecho.
Condorcet (citado por Kropotkin) escribía: “La igualdad representa la finalidad del arte social, puesto que la desigualdad de las riquezas, la desigualdad de estado y la desigualdad de instrucción son la causa principal de todos los males”.
Tales ideas igualitaristas empezaron a difundirse ampliamente en el pueblo de París después de la toma de la Bastilla.
Inclusive entre los girondinos, que sobresalieron después por su apasionada defensa de la propiedad privada, no faltaron quienes, como Rabaut, solicitaran limitar las fortunas de los ricos, viendo en ellas un obstáculo a la libertad. Entre los montañeses, Billaud Varenne proponía limitar la propiedad de la tierra y la herencia; Lepeletier insistía en la instrucción universal. En el Club de los Franciscanos se fue más lejos: en su seno deben buscarse, sobre todo, los ideólogos y propulsores del comunismo de 1793 y 1794. Hombres como L’Ange, Boissel, Dolivet, Varlet y, sobre todo, Jacques Roux, defendían abiertamente el igualitarismo económico en las sociedades populares y quizá también ya –como lo insinúa Kropotkin– en sociedades secretas, que se prolongaron luego en la de Babeuf y los “iguales”. Algunos de ellos eran, sin duda, comunistas.
Su comunismo, no elaborado en gabinetes de estudios (como el que vendrá después), sino al calor de los hechos y de las exigencias del momento, era fragmentario y parcial, pero en él se encontraban ya los tres aspectos principales, que son: el comunismo de la tierra, el de la industria y el del comercio y el crédito, como señala Kropotkin. De los tres, el más importante era el primero, pues, según bien dice el mismo autor, “en aquella época, en que las grandes industrias apenas empezaban a formarse, la tierra era el instrumento principal de explotación”. Más aún, “por la tierra el señor era dueño del campesino, y la imposibilidad de poseer su porción de tierra obligaba al campesino indigente a emigrar a la ciudad, donde se entregaba indefenso al fabricante industrial y al especulador” (*op. cit.*, p. 360).
Así Dolivier, en su *Ensayo sobre la justicia primitiva*, se inclinaba por la propiedad común de la tierra. En cambio, otros, como Souhait, exigían el reparto en partes iguales, pero de tal modo que ese reparto no fuera definitivo y perpetuo, sino que se volviera a hacer periódicamente; otros, los más moderados, se contentaban con la

fijación de un límite a la propiedad territorial y con la multiplicación de los pequeños predios.
Con este último proyecto se identificaron en un momento dado Babeuf y Maréchal. Ambos fueron primero partidarios de la "ley agraria", y la defendieron en plena época revolucionaria.
En una carta del 10 de septiembre de 1791, dirigida a J. M. Coupé, Babeuf la propicia como medio para llegar a una verdadera igualdad social, aun sabiendo que despierta gran oposición entre los mismos republicanos: "Me digo: no hay casi nadie que no rechace la ley agraria; en torno a ella el prejuicio está todavía más arraigado que el relativo a la monarquía, y cuantos han tenido la osadía de abrir la boca al respecto han sido siempre ajusticiados. ¿Es seguro que el mismo señor Coupé estará de acuerdo conmigo en este artículo? ¿No me objetará también él, como todos, que de ello se derivaría la disolución de la sociedad; que sería injusto despojar a todos los que han adquirido legítimamente; que no se podría hacer ya nada los unos por los otros y que, suponiendo la cosa posible, los sucesivos cambios restablecerían muy pronto el orden anterior? ¿Se contentará con mis respuestas: que la tierra no debe ser alienable; que, al nacer, cada uno tiene derecho a poseer la parte que le es suficiente, como sucede con el aire y el agua; que, al morir, debe dejar como heredero, no a quienes le son más cercanos en la sociedad, sino a la sociedad entera; que precisamente este sistema de alíenabiIidad ha sido el que ha dado a unos todo y a otros nada..., que, siendo esto así, una nueva división no haría más que volver a poner las cosas en su lugar...; que si la tierra hubiese sido inalienable –sistema que elimina enteramente la objeción que nace del temor del restablecimiento de la desigualdad a través de los cambios, después de la nueva división– cada hombre habría estado siempre seguro de su patrimonio y no habrían originado aquellas inquietudes continuas y siempre angustiosas sobre la suerte de nuestros hijos: de donde la edad de oro y la felicidad social en lugar de la disolución de la sociedad, un estado de tranquilidad para el porvenir, una duradera fortuna al reparo para siempre de los caprichos de la suerte, fortuna que debería ser ambicionada aun por los más felices del mundo, si tuvieran una exacta noción de sus verdaderos intereses...?".
En el mismo año de 1791, Sylvain Maréchal, el futuro redactor del Manifiesto de los iguales, defendía en un artículo titulado "Des pauvres et des riches", ideas parecidas, aunque más moderadas,

propiciando “un reparto de las tierras, pero en una escala reducida y en condiciones más bien problemáticas, ya que tal reparto se basa sólo sobre la buena voluntad de los ricos” (Dommanget, *Sylvain Maréchal, L’egalitaire*, París, 1950, p. 183).

Jacques Roux, “el cura rojo”, uno de los “enragés”, que escribía: “¿De qué os servirá haber cortado la cabeza al tirano y haber depuesto la tiranía si todos los días sois lentamente devorados por agiotistas y monopolistas?” (Dommanget, *Jacques Roux - Le curé rouge*, París, 1948, p. 32), y se había hecho notar por su lucha contra la carestía de la vida, tampoco había sobrepasado, al parecer, la idea del equitativo reparto de tierras y otros bienes. Sus esfuerzos se dirigían a limitar y multiplicar la propiedad privada, más bien que a suprimirla.

Esto es, al menos, lo que se infiere de frases como las siguientes: “Las producciones de la tierra, como los elementos, pertenecen a todos los hombres. El comercio y el derecho de propiedad no podrían consistir en hacer morir de miseria a sus semejantes” (*Ibid.*, p. 43).

Pero, para Babeuf y Maréchal, tal posición era como hoy se diría, puramente táctica. Ambos consideraban probablemente que la ley agraria era, por una parte, un paso hacia el comunismo, y por otra, la única propuesta viable en aquellos agitados tiempos de revolución a la defensiva.

Pero Babeuf, que ya en la época prerrevolucionaria había saludado con entusiasmo la doctrina comunista, como vimos a propósito de la publicación, en 1791, de *L’Avant-coureur du changement du monde entier*, nunca había dejado de mirar hacia el comunismo como meta. Cuando se propuso expresar su pensamiento abiertamente y, sobre todo, cuando, desesperando ya del curso tomado por la revolución en el período postermidoriano y directorial, fraguó el propósito de una nueva revolución, la idea de la comunidad de bienes pasó a primer plano y fue, inclusive, directamente contrapuesta a la ley agraria. Basta leer, a este propósito, el *Manifeste des égaux,* redactado por Maréchal, donde se afirma que el reparto de los campos fue sólo una aspiración de algunos soldados y campesinos movidos por el instinto.

Más aún, el propio Babeuf reniega en presencia de Grise, como recuerda Dommanget, de la ley agraria, diciendo que ella “es una estupidez que carece de sentido común”, manifiesta una clara conciencia de las dificultades que necesariamente suscita el reparto

de las tierras, al expresar: “Se nos diría con razón que la ley agraria no puede durar sino un día, que al día siguiente de su establecimiento se volvería a encontrar la desigualdad”.
La idea de la comunidad de bienes y, particularmente, la idea de la comunidad de la tierra (que tan elocuente había defendido Tomás Moro como principal remedio para los males de su época) constituye, en realidad, para Babeuf, la esencia misma de la Revolución Francesa, cuya meta es la igualdad.
En la medida en que tal idea no se ha realizado puede decirse que la revolución está incompleta o, en otras palabras, que hace falta una segunda revolución.
En efecto, toda igualdad jurídica y política resulta puramente abstracta si no se funda en una igualdad económica. Y, puesto que ésta no se ha logrado, una nueva revolución se hace necesaria para que la primera no se torne ilusoria y vana.
“La revolución no ha concluido –dice el *Analyse de la doctrine de Babeuf*– porque los ricos absorben todos los bienes y mandan exclusivamente, mientras los pobres trabajan como verdaderos esclavos, languidecen en la miseria y no son nada en el Estado” (citado por Dommanget). Si el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación, tal como lo proclama el artículo 3 de la Constitución, “cualquiera que sea miembro de la nación tiene el derecho imprescriptible de colaborar en la formación de la ley”. Por tanto, “sustraer este derecho a todos los que no son propietarios de bienes inmuebles, que no pagan un marco de plata de impuesto directo, equivale a excluirlos del número de los miembros de la nación”.
Estas frases, escritas por Babeuf en *Le Correspondant Picard* (noviembre de 1790), están dirigidas a contradecir el proyecto que pretendía conceder derechos políticos sólo a los propietarios, instituyendo el voto calificado en lugar del sufragio universal. “Un país gobernado por los propietarios –dirá Boissy d’Anglas en 1795– está dentro del orden social”.
Más adelante, partiendo del hecho de que, en realidad, no puede haber derechos políticos iguales y ni siquiera verdadero sufragio universal sin igualdad económica, Babeuf concluirá, inversamente, en la necesidad de un régimen de propiedad común.
Al principio se contentó con pedir una limitación del derecho de propiedad y con postular el derecho al trabajo. En una carta dirigida a Chaumette, procurador de la Comuna de París, publicada

en el *Tribuno del pueblo* el 7 de mayo del segundo año de la República, dice: “Vuestra tarea no está acabada, defensor del pueblo; la comuna debe considerarse aún en estado de revolución, porque es cierto que las subsistencias no están aseguradas todavía. Y sólo pueden estarlo en virtud de una ley que las reglamente; es preciso que lo sean sobre las bases fundamentales del contrato social; es preciso hacer consagrar este principio de Robespierre: “que el derecho de propiedad no puede perjudicar la existencia de nuestros semejantes, que la sociedad está obligada a proveer a la subsistencia de todos sus miembros, ya sea procurándoles trabajo, ya asegurando los medios de vida a quienes no están en condición de trabajar”.

Pero a medida que se acercan los días de la conjuración, desaparece toda actitud minimalista.

En carta del 28 de julio de 1795, dirigida a Charles Germain, encontramos, junto con una severa crítica del capitalismo mercantil (que era, sin duda, el predominante todavía en la época), la decidida postulación en un Estado comunista.

“El comercio, dicen sus propugnadores, debe vivificarlo todo. Debe dar de comer a todos sus agentes, desde el primer obrero que produce y prepara las materias primas hasta el comerciante que hace circular en los diversos lugares los productos manufacturados. Sí, he aquí lo que el comercio debería hacer, pero no hace. Debe dar de comer a todos sus agentes y debe hacerlo de un modo igual, pero lo hace bastante desigualmente. Me pregunto quiénes son aquellos noventa y nueve hombres mal vestidos de cada cien que encuentro, ya en nuestros campos, ya en nuestras ciudades. Mirando bien, advierto que todos son agentes de comercio”.

Cuando dice aquí “agentes de comercio” alude a todos los trabajadores dependientes del capitalismo, como se ve por lo que sigue: “Veo sin camisa, sin vestido, sin zapatos a casi todos los que producen el lino y el cáñamo, a casi todos los que preparan para su uso ya las materias textiles, ya la lana o la seda, a casi todos los que hilan, hacen la tela y los paños, tratan el cuero y confeccionan el calzado. Veo igualmente que carecen de casi todo los trabajadores del mueble, de los utensilios profesionales o domésticos, de la construcción, etc. Y así como el que trabaja no tiene, el que no trabaja tiene: “Si observo luego la pequeña minoría que no carece de nada, además de los terratenientes, la veo compuesta por todos aquellos que de hecho no se ensucian las manos, por todos los que

se limitan a calcular, a combinar, a disfrazar, a reavivar, a rejuvenecer bajo formas siempre nuevas el antiguo complot de la parte contra el todo, es decir, el complot mediante el cual se consigue hacer mover una multitud de brazos sin que aquellos que los mueven saquen de ello el fruto, destinado desde el principio a ser amontonado en grandes masas bajo las manos de criminales especuladores, los cuales, después de haberse entendido para reducir continuamente el salario del trabajador, se ponen de acuerdo, ya entre ellos, ya con los distribuidores de cuanto han acumulado, los comerciantes, sus cómplices, para fijar las cuotas de todos los productos, de modo que tal cuota no esté al alcance sino de la opulencia o de los miembros de su grupo, esto es, de cuantos como ellos están en condiciones de aprovecharse de los medios de acumulación de los signos representativos y adueñarse de todo". Por "signos representativos" debe entenderse aquí el dinero (oro, plata, papel, moneda). De este modo entiende Babeuf, de acuerdo con su filosofía iluminista e iusnaturalista, el proceso de acumulación del capital, que Marx explicará luego a partir de una filosofía historicista y dialéctica. Y prosigue, con una argumentación que será lugar común en la literatura socialista del siglo XIX: "Por tanto, aquellas innumerables manos de las cuales todo ha salido no pueden alcanzar ni tocar nada, y los verdaderos productores son destinados a la miseria o, por lo menos, lo poco que se les deja no es sino la espuma gruesa o la asaz mísera corteza".

Al definir "el comercio", esto es, el sistema del capitalismo mercantil, plantea claramente la idea de la sociedad de clases y la oposición entre explotadores y explotados: "Pero ¿qué es este comercio? Tratemos de definirlo. ¿No es el conjunto de todas las operaciones que hacen nacer la materia prima, que la adaptan a los diversos usos mediante la manipulación y que la distribuyen? Así, todos aquellos que colaboran en una de estas cosas son agentes de comercio. ¿Por qué los primeros agentes, los que hacen el trabajo creador, el trabajo esencial, sacan de él ventajas incomparablemente menores que los últimos, los comerciantes, por ejemplo, que, a mi modo de ver, no realizan sino el trabajo más subalterno, el trabajo de distribución? ¡Ah, esto se explica por sí mismo y del modo más simple! El hecho es que estos últimos aprovechan y que los otros se dejan aprovechar; el hecho es que los especuladores y comerciantes se coaligan para tener a su merced al verdadero productor, para estar en condición de decirle: 'trabaja

mucho, come poco, o no tendrás más trabajo y no comerás nada'. He aquí la bárbara ley dictada por los capitales". Esta "enorme suma de abusos" que constituye el sistema capitalista (el "comercio") debe ser destruida –dice Babeuf– en nombre de la justicia eterna, para dar lugar a una "sociedad regenerada", donde todos sean a la vez productores y consumidores en la medida en que todas sus necesidades sean satisfechas, donde todos sean real y verdaderamente iguales: "En la sociedad regenerada todo debe ser equilibrio y compensación; nada debe constituir motivo para ponerse adelante, para hacerse valer, para querer dominar. No debe haber allí ni alto ni bajo, ni primero ni último; los esfuerzos, como las intenciones de todos los asociados (los individuos de los cuales la sociedad se compone no son otra cosa), se deben hacer converger constantemente hacia la gran meta fraterna, la prosperidad común, inagotable mina del bienestar individual y perpetuo. Es tiempo, para la multitud, de no ser ya un rebaño que es esquilmado hasta la carne, que se degüella o se hace que por sí mismo se degüelle. No más patronos antropófagos, tiranos, no más ambiciosos..., no más explotadores ni explotados".

Cada uno enviará el fruto de su trabajo a un almacén común y los agentes de distribución de la sociedad harán refluir hacia cada miembro una parte igual de la masa de productos de la asociación, a cambio de lo que cada uno haya aportado con su trabajo. De este modo, como observa Mazauric, el plan de organización de Morelly en el *Code de la nature* se encuentra aquí elevado a un nivel institucional, con el clásico sistema de los graneros colectivos. Más aún, para Babeuf todo miembro de la sociedad está obligado a participar en la producción y distribución de las riquezas, pero todo trabajo tiene la misma dignidad que los demás y no sólo debe desaparecer la oposición entre comercio e industria, sino también entre trabajo intelectual y trabajo manual: "Un hecho que hay que tomar muy en cuenta es que, independientemente de nuestras funciones individuales, siempre que no seamos niños, viejos o enfermos, seremos agentes de este comercio, en el que todo está mezclado y situado sobre la base de una perfecta igualdad: los productores, que son los agricultores y los obreros, los artesanos, los artistas y los sabios, los almacenistas, los repartidores y los distribuidores, encargados de facilitar el consumo de los productos materiales. Se desvanece así toda distinción entre industria y comercio y se produce la fusión de todas las profesiones, ubicadas

sobre el mismo plano de valor. Todos producimos y todos participamos en el intercambio; estamos todos dedicados a una industria, sea agrícola, sea manufacturera, sea gubernativa, sea comercial; somos todos igualmente mercaderes o comerciantes".

"En la idea de Babeuf, el gobierno revolucionario ha de reunir la agricultura y la industria en comunidades de producción, de propiedad colectiva y con distribución de lo necesario para la vida según las necesidades, a cargo de unos almacenes del Estado, en los que las comunidades de producción entregan sus productos" (W. Hofmann, *Historia de las ideas sociales de los siglos XIX y XX,* México, 1964, p. 39).

Y esto, que debe suceder primero dentro de los límites de un Estado, se generalizará y extenderá después a todo el mundo; el principio de la fraternidad universal, convertido en única religión de los pueblos, será aplicado en todas partes: "Solamente entonces las naciones dejarán de ser individuos colectivos, apestados por los prejuicios y los crímenes de los déspotas, encerrados dentro de límites arbitrarios y precipitados a cada instante en guerras contrarias a sus intereses y fatales para su libertad. El círculo de la humanidad se habrá ensanchado y gradualmente desaparecerán fronteras, aduanas y malos gobiernos".

El cosmopolitismo aparece, así, como una consecuencia de la revolución.

Por otra parte, la sociedad o, para decirlo con las palabras del propio Babeuf, "la asociación", regulará la vida económica, sustituyendo la libre competencia por el interés común. Y dentro de la asociación, el tribuno del pueblo entrevé ya el ideal marxista y kropotkiniano: "Dé cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades". Dice, en efecto: "Nuestras instituciones lo regularizan todo y no desplazan a nadie; no sacan de su lugar nada de lo que existe en la medida en que no atentan contra la justicia. Todo cuanto se hace actualmente seguirá haciéndose por las mismas personas. El campesino seguirá siendo campesino; el herrero, herrero; el tejedor, tejedor; y lo mismo sucederá con todas las clases de trabajadores. Sólo que todos los que trabajan serán reagrupados según el género de trabajo; la asociación estará constantemente al corriente de lo que cada uno hace, a fin de que no se produzca ni poco ni demasiado de los mismos objetos; ella será quien determinará el número de ciudadanos que deberán ser empleados y los jóvenes que deberán destinarse a ello. Todo será adecuado y

proporcionado a las necesidades presentes y a las previstas de acuerdo con el aumento probable y fácilmente calculable de la comunidad. Todas las necesidades reales serán exactamente estudiadas y plenamente satisfechas mediante una rápida transmisión a todas las localidades y a todas las distancias".

¿Ha de arruinarse acaso la industria –se pregunta– porque, en lugar de estar dirigida por el azar ciego y por la libre empresa, lo esté por la inteligencia y el interés de la sociedad? "No –contesta–, no habrá otro cambio digno de mención más que éste: cada industria particular perderá su carácter privado desde el momento en que todas sean ejercidas en provecho de la gran familia. Cada taller forma parte del gran taller, cada vitualla, cada mercancía entra en la lista del gran almacén y se cuenta en el conjunto de los recursos de la República".

Suprimida la libre concurrencia, "mi subsistencia y la de todos quedan aseguradas convenientemente y para siempre; están a salvo de todas las vicisitudes, de todas las carestías, de todas las especulaciones, de todo alto precio", dice, aludiendo sin duda a los problemas de desabastecimiento y a la propia lucha de la izquierda contra el alto costo de la subsistencia. Y, criticando el régimen del asalariado, añade: "En lugar de estar obligado, como antes, a cambiar el trabajo de mis manos por signos representativos, que ora están apenas al nivel de las necesidades cotidianas, ora están muy por debajo, cambiaré tal trabajo por todos los objetos reales que me son necesarios y estaré seguro de que me procurará constantemente todo cuanto precise, aun cuando me sea imposible seguir ejerciéndolo, esto es, cuando esté enfermo o agobiado bajo el peso de los años".

En el *Manifiesto de los plebeyos,* publicado en *Le Tribun du Peuple* el 30 de noviembre de 1795, después de haber consagrado el número anterior del 8 de octubre a *La guerra de los ricos y de los pobres,* esto es, a la lucha de clases en el seno de la Revolución Francesa, Babeuf aboga por la igualdad económica, que sólo puede realizarse a través del régimen de propiedad común: "No es una igualdad mental lo que precisa el hombre que tiene hambre o necesidades: esta igualdad la tenía en el estado de naturaleza. Lo repito porque no se trata de un don de la sociedad y porque, para limitar a esto los derechos del hombre, valía tanto o más permanecer en el estado de naturaleza, buscando y peleando por la subsistencia en las selvas o en las orillas de los mares o de los ríos... La primera y más peligrosa

objeción, si bien la más inmoral, es el pretendido derecho de propiedad. Pero ¿qué es, pues, este derecho de propiedad? ¿Entendemos acaso por él la facultad de disponer de aquélla según el propio gusto? Si es así –lo digo abiertamente–, es admitir la ley del más fuerte. Es traicionar el voto de la asociación; es volver a llevar a los hombres al ejercicio de los derechos de la naturaleza; es provocar la disolución del cuerpo político. Si, al contrario, no se lo entiende así, pregunto cuál será entonces la medida y el límite de este derecho, puesto que, en fin, debe haber alguno. ¿No lo esperaréis, sin duda, de la moderación del propietario?" Indudablemente Babeuf no corre peligro de perder su tiempo escribiendo epístolas a los boyardos rusos y a los soberanos de la Santa Alianza para convencerlos de las bondades del socialismo, como hará Fourier. Por otra parte, tampoco confía ya en un cambio de mentalidad y en el triunfo de las "luces", como los iluministas y los socialistas utópicos: "No ya en los espíritus es preciso hacer la revolución; no es ya aquí que es necesario buscar el éxito: desde hace mucho tiempo ella está realizada y de un modo cumplido; toda Francia os lo atestigua: pero es preciso que al fin en las cosas esta revolución, de la cual depende la felicidad del género humano, sea cumplidamente realizada. ¡Eh! ¿Qué le importa al pueblo, qué les importa a los hombres todos, un cambio de opinión que les procure sólo una felicidad ideal? Puede uno, sin duda, extasiarse ante tal cambio de opinión, pero estas beatitudes espirituales no convienen sino a los bromistas y a los hombres que gozan de todos los dones de la fortuna. Es bien fácil para éstos embriagarse de libertad y de igualdad: también el pueblo ha bebido con delicia y transporte la primera copa de ella, también con ella se ha embriagado. Pero temed que esta embriaguez no pase y que vuelto más calmo y más desdichado que antes, no la atribuya a la seducción de algún faccioso e imagine haber sido juguete de las pasiones o de los sistemas y de la ambición de algún individuo. La situación moral del pueblo no es hoy sino un bello sueño que es preciso realizar y vosotros lo podéis sólo haciendo *en las cosas* la misma revolución que habéis hecho *en los espíritus*". La contraposición entre revolución *en los espíritus* y revolución *en las cosas* viene a ser, en definitiva, la contraposición entre *cambio ideológico y cambio de la estructura económica.*

Este cambio de estructura significa ya mucho más que un igualitarismo de reparto y que una ley agraria: "¿Es la ley agraria lo

que queréis?, exclamarán mil voces de caballeros. No: es más que esto. Sabemos qué invencible argumento se nos podría poner. Se nos diría, con razón, que la ley agraria puede durar sólo un día; que al día siguiente de su institución, volvería a aparecer la desigualdad. Los Tribunos de Francia que nos han precedido concibieron de mejor modo el sistema de la felicidad social. Vieron que sólo podía residir en instituciones capaces de asegurar y de preservar inalterablemente *la igualdad de hecho"*.

Pero ¿qué significa para Babeuf esta expresión que, como anota Mazauric, se vuelve a encontrar en todos sus escritos y en el *Manifeste des égaux* de Maréchal? Puesto que, por lo antes dicho, no puede aludir a la ley agraria ni siquiera al reparto igualitario (que no sería sino una forma de la misma ley), es claro que significa la propiedad común de la tierra y los medios de producción mediante una expropiación general. Así lo expresó el propio Babeuf al general Rossignol en vísperas de la insurrección; así lo dice con toda claridad Maréchal en el famoso *Manifiesto:* "La Revolución Francesa no es sino la precursora de otra revolución mucho más grande y mucho más solemne, que será la última. El pueblo ha marchado sobre los cuerpos de reyes y sacerdotes coaligados contra él: lo mismo hará con los nuevos tiranos, con los nuevos tartufos políticos que se sientan en el lugar de los antiguos. ¿Qué nos hace falta además de la igualdad de derechos? Nos hace falta no sólo esta igualdad transcripta en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano:* la queremos en medio de nosotros, bajo el techo de nuestras casas. Estamos dispuestos a todo por ella; a hacer tabla rasa para atenernos sólo a ella. ¡Que perezcan, si es preciso, todas las artes, con tal de que nos quede la real igualdad! Legisladores y gobernantes que no tenéis más genio que buena fe, propietarios ricos y sin entrañas, en vano tratáis de neutralizar nuestra santa empresa diciendo: 'No hacen sino reproducir esa ley agraria exigida más de una vez antes de ellos'. Callaos, calumniadores, a vuestra vez, y en el silencio de la confusión escuchad nuestras pretensiones dictadas por la naturaleza y fundadas sobre la justicia. La ley agraria o reparto de los campos fue la aspiración momentánea de algunos soldados sin principios, de algunas poblaciones movidas por el instinto más bien que por la razón. ¡Nosotros tendemos a algo más sublime y más justo: *el bien común* o *la comunidad de bienes! No más propiedad individual de las tierras: la tierra no es de nadie. Reclamamos y queremos el disfrute común de los frutos de la tierra: los*

frutos son de todo el mundo".
Cuando Antonelle, desde las páginas de *L'Orateur Plebeien,* sostiene en 1796 la tesis de que la comunidad de bienes es un régimen moralmente lícito pero imposible de llevar a la práctica, y propone, manteniendo la propiedad privada, propiciar una cierta igualdad de bienes entre todos los ciudadanos, Babeuf le responde que las medidas populares a medias y los simples edulcorantes carecen siempre de solidez. Llegado a este momento, él, que también había defendido pocos meses atrás medidas reformistas en este terreno, se declara convencido de que ya no es posible sostener más el viejo edificio de la propiedad privada y hace votos porque se arrase "el templo infame donde se sacrifica al demonio de la miseria y del asesinato de casi todos los hombres".
Sin embargo, Babeuf y sus amigos, los "iguales" conjurados, tampoco se dejan ganar por la ilusión de realizar el comunismo al día siguiente de la revolución. A la toma del poder político le sucederá –según el plan de la conjuración– un gobierno provisional, cuya finalidad básica será la de unificar las voluntades para la construcción de una nueva sociedad real y verdaderamente igualitaria. No se trata de convocar a elecciones generales, mediante el sufragio universal. Los conjurados saben, por la ya larga experiencia republicana que todos ellos han atesorado, que el pueblo oprimido e ignorante, crédulo y abrumado por el trabajo, es fácilmente confundido en tales circunstancias por los burgueses. "Un pueblo tan extrañamente desviado del orden natural –dice Buonarroti (citado por Dommanget)– era casi incapaz de hacer una elección útil y tenía necesidad de un medio extraordinario que pudiese volver a ubicarlo en un estado en que le fuese posible ejercitar efectiva y no ficticiamente la plenitud de su soberanía". Este "medio extraordinario" de que habla aquí el conjurado Pisano, descendiente de Miguel Ángel, no es otra cosa que la dictadura revolucionaria, la cual es caracterizada por él mismo precisamente como "una autoridad extraordinaria y necesaria, por la que una nación puede ser puesta en plena posesión de la libertad, a pesar de la corrupción que es consecuencia de su vieja esclavitud y a través de las acechanzas y las hostilidades de los enemigos interiores y exteriores conjurados contra ella".
Se trata de un gobierno fuerte y centralizado, capaz a la vez de reprimir las desesperadas maniobras de la burguesía desposeída y de encaminar al pueblo, mediante una educación basada en la

praxis social, hacia el pleno disfrute de sus derechos. Se trata ya, por primera vez, de restringir la libertad para restablecerla al fi n en todo su esplendor.
Marx, Blanqui y Lenin recurrirán más tarde, como veremos, al mismo expediente.
Gaetano Mosca (*Storia delle dottrine politiche,* Bari, 1957, ps. 211-212), refiriéndose a la "Conjuración de los iguales", escribe: "Quedan de ella dos documentos que Babeuf y sus compañeros habían preparado, o sea, el *Acto de insurrección* y el *Decreto económico.* En el primero, con un método que debía proporcionar un modelo a Lenin en 1917, se establecía que los conjurados se habrían apoderado por la violencia del poder y habrían constituido después un comité insurreccional que habría asumido la dictadura y habría nombrado a los miembros de la asamblea, a la cual se le habrían confiado los poderes soberanos; en el segundo se trazaba un programa económico, con cuya aplicación se habría realizado, en el curso de una generación, un comunismo integral". En el primero –podríamos añadir– se anticipa el lema: "Todo el poder a los soviets"; en el segundo, los sucesivos planes quinquenales.
Una de las primeras preocupaciones, que cronológicamente nos es dado documentar en Babeuf, es la de la educación de los niños. En una carta fechada en Roye el 13 de diciembre de 1786 y dirigida a Duboís de Fosseux, se manifiesta apasionadamente interesado por la infancia, como padre y como ciudadano. Educar es, para él, secundar a la "buena Naturaleza". El padre siempre será, por eso, mejor maestro que un "preceptor asalariado".
"En la formación de mis hijos –dice– he seguido el conocido sistema de aquellos entre nuestros pensadores modernos que considero más razonables, o sea, de aquellos que han exhortado a dulcificar el primer destino que ridículos prejuicios reservaban desde siempre a la infancia, que han demostrado toda la falsedad de tales prejuicios, que han sabido presentar a los hombres en quienes una reprobable indolencia y un hábito abusivo habían alterado todo sentimiento razonable y natural, el ejemplo significativo del instinto de los brutos, que han probado que no era de ningún modo natural delegar en otros los deberes maternos, que era bárbaro y además cruel rehusar a la infancia el libre goce de sus miembros..."
Estos "pensadores modernos" son, sin duda, Rousseau y sus discípulos. Con el autor del *Emilio* considera que el hombre, naturalmente bueno, es pervertido por la sociedad, y que el sentido

de la educación consiste no en constituir la cultura en el educando sino en reconstituir en él la naturaleza. La reacción contra la educación, más que intelectualista, memorista, de su época; el desprecio por la falsa disciplina de un aula que reflejaba a cabalidad las relaciones feudales; la confianza, en fin, en la espontaneidad del educando, hacen de Babeuf (y, sin duda, también de Maréchal y Buonarroti) los primeros exponentes de una doctrina pedagógica socialista que es también, en cierta medida, libertaria.

"El primer proyecto de formación humana auténticamente socialista, con fuertes tendencias libertarias, es obra del movimiento babeuvísta cuyos principales exponentes, Babeuf, Maréchal y Buonarroti, atribuyen una notable importancia al problema educativo", dice Tina Tomassi (*Ideologia libertaria e formazione umana,* Firenze, 1973, ps. 11-12).

No debe creerse, en todo caso, que Babeuf es un mero seguidor del *Emilio* de Rousseau, obra que muy probablemente leyó en época temprana y que, sin duda, admiraba. Su espíritu crítico se muestra en la carta mencionada, donde se permite poner en duda el consejo del "ciudadano de Ginebra" acerca de la edad en que debe emprenderse la enseñanza de la lectura. La experiencia pesa, en todo caso, para él, más que la autoridad del venerado filósofo.

En otra carta dirigida a Dubois de Fosseux el 22 de noviembre de 1787, en la que le comunica con desgarradores acentos la muerte de su hija, cuenta cómo desde su adolescencia sintió "la dulce vocación de la paternidad" y se dedicó a prepararse para ella. Una vez padre, toda su atención se fijó en la educación de sus hijos. "Nada podía distraerme. No me contenté con los libros que tenía bajo los ojos ni con las particulares luces que me habían procurado sobre la educación física de los niños en la primera infancia, quise consultar personalmente a quienes tenían fama de haberse dedicado de manera distinguida y con provecho a este género de loable estudio" (p. 94). Y entre ellos se dirigió a Jean-Louis de Fourcroy de GuillerviIle, autor de *Les enfants élévés dans l'ordre de la nature ou abregé de l'histoire naturelle des enfants du premier âge* (París, 1771), obra de tendencia claramente rousseauniana. Pero añade: "Creo que me hubiera atrevido a consultar al autor del *Emilio,* si hubiese vivido todavía".

La preocupación de Babeuf por liberar a la infancia de una educación despótica se extiende, en cierta medida, a las mujeres. Es, por lo menos, verdad que, al contrario de otros conjurados, como

Maréchal (predecesor en esto de Proudhon), los cuales no demostraban gran simpatía por el movimiento feminista, aquél supo reivindicar no sólo la igualdad espiritual de los sexos, sino también su igualdad civil y política. Y que, echando en cara a los revolucionarios el haber relegado a un último lugar el derecho de las mujeres, habló abiertamente de "la tiranía de los hombres".

No encontramos, en cambio, en los escritos de Babeuf ataques tan violentos a la religión como los que se pueden leer en Maréchal, "I'homme sans Dieu", quien, como epígrafe de su obra *Le Lucrece français,* escribe: *L'Homme a dit: faisons Dieu; qu'il soit à notre image, Dieu fut; et l'ouvrier adora son ouvrage.*

Pero es claro que a este respecto las ideas de aquél no son muy diferentes de las de éste.

Tanto Babeuf como sus adeptos condenan el militarismo, en la medida en que el ejército constituye el brazo de los ricos contra los pobres, pero no de una manera absoluta.

Desde este último punto de vista se hallan más cerca de Blanqui, de Marx y de Lenin que de los anarquistas.

También en lo que respecta a la idea del partido revolucionario, Babeuf se avecina notablemente a las concepciones blanquistas y leninistas. Su manera de entender la dictadura revolucionaria y su propia noción de un gobierno fuerte y centralizado como medio para realizar el tránsito a la sociedad sin clases anticipan claramente la teoría y la praxis de aquel jacobino del proletariado que se llamó Lenin.

Esto explica la poca simpatía que hacia Babeuf demuestra Kropotkin en su obra *La Gran Revolución.*

Sin embargo, sería un error considerar las ideas de Babeuf y de su grupo exclusivamente desde este ángulo. Hay en dichas ideas más de un rasgo libertario. No por nada, como ya hicimos notar, los girondinos y los reaccionarios de la época se complacían en calificarlos precisamente como "anarquistas". Las concepciones pedagógicas de Babeuf se ubican, según dijimos también, en una línea no sólo socialista, sino también libertaria.

Las expresiones de su antiparlamentarismo no pueden dejar de recordar, como lo hace Dommanget, el lenguaje de los anarquistas modernos.

Más aún, es preciso advertir que, aun contando con la dictadura para realizar el comunismo, Babeuf, igual que Blanqui, habla de "asociación" y no de Estado, y asigna más bien al gobierno

revolucionario un papel negativo, convencido tal vez de que una sociedad igualitaria y sin clases sólo puede ser edificada, en definitiva, por el pueblo mismo, como fruto de convicción y como corolario de las "luces".

En el caso de algún babeuvista, como Maréchal, los elementos libertarios resultan, de cualquier manera, más claros y precisos que en el propio Babeuf.

"En el *Manifiesto de los iguales,* que debe haber redactado no sin haber sufrido cierta influencia de Babeuf, Maréchal expresa ya una idea que se sitúa en el flujo de la historia en acto, la de una segunda revolución, la revolución verdaderamente social, que introducirá, a través de la acción de la fuerza de los desheredados, la comunidad de bienes, para tornar real la igualdad proclamada en vano por la precedente revolución política. Declarando que con esto caerá también toda distinción entre gobernantes y gobernados, Maréchal se proclamaba implícitamente anarquista, cosa que algunos de sus compañeros de conjuración desaprobaron. Como se ha hecho notar por los estudiosos, el anarquismo de Maréchal fue redescubierto en 1841 por los primeros oscuros libertarios, Charavay y Pillot. Se entiende que Maréchal no fue el único anarquista de la gran revolución, pero fue el más representativo" (Leo Valiani, *La genesi dell´anarchismo* –en *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo–,* Atti del convegno promoso dalla Fondazione Luigi Einaudi, Torino, 1971, ps. 18-19).

Ya Kropotkin *(op. cit.,* p. 357) reconocía en Maréchal "una vaga aspiración hacia lo que llamamos actualmente el comunismo anarquista". Y Max Nettlau *(La anarquía a través de los tiempos,* México, 1972, páginas 18-19) dice que, en las décadas que precedieron a la revolución, Maréchal "propuso un anarquismo muy claramente razonado, en la forma velada de la vida feliz de una edad pastoril arcadiana" y que, durante la revolución, "fue impresionado y seducido por el terrorismo revolucionario, pero no pudo menos, sin embargo, de poner en el *Manifeste des égaux* de los babeuvistas estas palabras famosas: 'desapareced, repulsivas diferencias de gobernadores y gobernados', que fueron radicalmente desaprobadas durante su proceso por los acusados socialistas autoritarios y por Buonarroti mismo".

Para caracterizar sintéticamente las ideas de Babeuf y de su grupo, asignándoles así su significado dentro de la historia del socialismo, debe decirse que:

1) ellas representan el esfuerzo más radical por materializar y desfomalizar el ideal igualitario de la revolución.
2) que a través de dicho esfuerzo se gesta la primera modalidad del socialismo moderno, vinculado con el capitalismo mercantil y con el incipiente capitalismo industrial.
3) que en ellas se pueden encontrar los precedentes inmediatos del blanquismo y los gérmenes remotos del marxismo-leninismo.
4) que, esto no obstante, también se pueden señalar en las ideas de Babeuf, y todavía más en las de Maréchal, varios antecedentes del anarquismo moderno.
El trasfondo filosófico de las ideas socíopolíticas de Babeuf y de los "iguales" debe buscarse en Mably, en Diderot y, ante todo, en Rousseau.
El pensamiento de este último contiene:
1º) *Un componente socialista,* que no ha dejado de ser advertido por Mondolfo *(Rousseau y la conciencia moderna),* al señalar el espíritu roussoniano del iusnaturalismo que anima la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,* y, desde un punto de vista más ortodoxamente marxista, por Galvano della Volpe, quien, contra Mondolfo, ve *(Rousseau y Marx)* la esencia del mensaje roussoniano sobre la libertad igualitaria "en la instancia universal (democrática) del 'mérito' personal, o sea, en la exigencia de reconocimiento (social) de todo individuo humano, con sus aptitudes y necesidades peculiares: gracias a lo cual la repartición proporcional a cada individuo ('diferente') de los productos del trabajo en la sociedad comunista, desarrollada por Marx en la *Crítica del programa de Gotha* y por Lenin en *Estado y Revolución,* está destinada a representar la satisfacción histórica de la instancia roussoniana del mérito personal: en este caso, en el aspecto fundamental de la vida económica del individuo".
Pero hay también en el pensamiento de Rousseau:
2º) *Un componente anarquista,* el cual últimamente ha sido en particular señalado por Carmella Metelli di Lallo *(Componenti anarchiche nel pensiero di J. J. Rousseau),* que se manifiesta no sólo en la antítesis naturaleza-sociedad; en la pedagogía del autodesarrollo, en la crítica de la ciencia y de la cultura, etc., sino también en la idea de una reducción al mínimo de la legislación; en la postulación de sociedades (aun cuando sean Estados) de pequeñas dimensiones, para evitar el autoritarismo y la política de poder; en el ideal de una federación mundial de Estados, lograda

por mutuo acuerdo.

CAPITULO II:

SAINT-SIMON. TECNOCRACIA Y CRISTIANISMO

"La Revolución Francesa, considerada como revolución burguesa, era un acontecimiento de gran trascendencia, pero para los que la habían saludado como el comienzo de una gran era de fraternidad universal constituía una gran decepción, y algunos de ellos... empezaban a comprender que habían sido traicionados" (A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, Barcelona, 1970, p. 129).

Algunos de ellos, inclusive, se dedicaron a investigar las causas de esa traición y a proponer un camino nuevo para llegar allí adonde la revolución no los había podido llevar.

Con algo de filósofos y no poco de profetas, estos hombres, aquienes solemos llamar hoy "socialistas utópicos", anunciaron el advenimiento de una nueva era histórica y de una nueva sociedad, basada en la justicia. Todos ellos menospreciaban la política, no confiaban en el Estado, aborrecían las revoluciones violentas, creían en la educación y en el poder de las luces, sostenían el primado de lo social y económico, apreciaban altamente el trabajo en todas sus formas, propiciaban la asociación y el mutuo acuerdo en lugar de la coacción y el imperio, la armonía y no la lucha de clases.

El primero de estos socialistas utópicos es Claude-Henri de Roucroy, conde de Saint-Simon quien nace el 17 de octubre de 1760 en el castillo de Berny, en el departamento de Somme, en Picardía. Precisamente, en el mismo año y en la misma región que Babeuf. A diferencia de éste, sin embargo, que surge de la pequeña burguesía, Saint-Simon desciende de una de las más antiguas estirpes aristocráticas de Francia, cuyas raíces –se dice– remontan al emperador Carlomagno. Entre sus antepasados se cuenta al duque de Saint-Simon, autor de unas célebres *Memorias*, de quien hereda tal vez el interés por la historia y la política.

Entre sus maestros está nada menos que d'Alembert, autor del *Discurso preliminar* de la Enciclopedia, de quien recibe, sin duda, la ideología del iluminismo.

Obligado por su ascendencia aristocrática y por exigencias de

familia a ingresar en el ejército, en 1776 obtiene el grado de teniente. En 1779, ya capitán, integra el cuerpo expedicionario francés que lucha por la independencia norteamericana a las órdenes de M. de Bouillé y de Washington. “Son los años más impresionables de su experiencia de juventud, atenta a las cuestiones políticas, antes que a la técnica militar.

Para Saint-Simon, América significa, sobre todo, el conocimiento, siquiera directo, espontáneo, de la estructura y los modos de vida de la sociedad colonial. Conocimiento que se insinuará en sus construcciones semiutópicas de la sociedad. Se trata, en efecto, de un material que no será valorado como el contenido de una experiencia ingenua, sino que cobra sentido desde los esquemas progresistas, desde los presupuestos derivados de la lectura –a menudo superficial– de los filósofos franceses contemporáneos” (Mariano Hurtado Bautista, Prólogo al “Catecismo político de los industriales”, Buenos Aires, 1969, ps. 9-10).

Cuando se firma la paz, según él mismo recuerda en un fragmento, presenta “al virrey de México el proyecto de establecer entre los dos mares una comunicación”. Es el primero de los grandes proyectos técnicos con que, a lo largo de su vida y aún más allá de ella, a través de sus discípulos, pretenderá impulsar el advenimiento de una sociedad más justa y humana. Como era de esperar, el virrey lo acoge con frialdad.

Al regresar a la patria, y cuando no tenía aún veintitrés años, es ascendido a coronel. Pero la vida rutinaria del cuartel se hace insoportable al joven lleno de ideas y de proyectos, insaciable en la búsqueda de experiencias nuevas y de nuevos campos de acción. “La inactividad en que me hallé –confiesa– no tardó en disgustarme; hacer maniobras durante el verano y hacer guardias cuarteleras en el invierno era una clase de vida insoportable para mi”.

En 1785 marcha a Holanda, donde se prepara durante un año para embarcarse con una expedición a la India, que estaría comandada otra vez por Bouillé. Como la misma finalmente no llega a realizarse, frustrado, retorna a Francia en 1786. Incapaz de soportar la inactividad que lo aburre profundamente, vuelve a partir al año siguiente para España. Allí se vincula con el conde de Cabarrús y, junto con él, propone al rey la idea de construir un canal que una Madrid con el mar. La Revolución Francesa impide la realización del proyecto. De nuevo en la patria, su actitud frente a la revolución no es de rechazo total, pero tampoco de total aceptación. Por una

parte, está convencido de que el antiguo régimen, esencialmente corrompido y corruptor, no podía durar. Pero, por otra, siente honda repugnancia por la violencia y la destrucción. Prefiere, por eso, mantenerse al margen de los acontecimientos. No lo logra, sin embargo, al principio. Arrastrado por el incoercible entusiasmo que todas las grandes revoluciones generan, renuncia a su título nobiliario y adopta el nombre plebeyo de Claude Henri Bonhomme.

El disgusto por el terror y su clara preferencia por lo económico sobre lo propiamente político, que ya se halla en él definida, lo mueven a dedicarse entonces "a las especulaciones sobre la venta de dominios nacionales", para lo cual se asocia con un alemán, el conde de Redern. A diferencia de éste, con el cual rompe en 1797, Saint-Simon, según él mismo dice, sólo desea la fortuna como un medio, porque la meta de su ambición es "organizar un gran establecimiento industrial, fundar una escuela científica de perfeccionamiento, contribuir, en una palabra, al progreso de los conocimientos y a la mejora de la suerte de la humanidad".

Esto no impide que sus especulaciones de compraventa de bienes nacionales susciten dudas en las autoridades revolucionarias, que lo encarcelan por eso en Santa Pelagia el 19 de octubre de 1793. El movimiento termidoriano pone fin a su prisión, de la cual sale el 9 de octubre de 1794. En ese momento culmina la crisis económica, pero Saint-Simon continúa sus negocios y, al parecer, tiene éxito en ellos. Abre un salón al que concurren, según la moda del siglo, literatos, sabios y filósofos. Recibe allí a hombres como Monge, Dupuytren, Lagrange y otros. Protege generosamente a algunos de ellos. Pero no se conforma con el papel de Mecenas. Desea ser un activo participante en las tareas intelectuales de la época, a fin de poder, en definitiva, promover el gran cambio social del futuro. El primer paso ha de ser la formulación de una filosofía de la ciencia, capaz de unificar, a partir de una ley suprema, todos los fenómenos naturales y sociales.

A fin de cumplir tan ambicioso propósito, asiste simultáneamente a los cursos de la Escuela Politécnica, donde estudia la física de la materia inorgánica, y de la Facultad de Medicina, donde, bajo la dirección del doctor Burdín, aprende la fisiología o física del hombre.

Se le hace necesario conocer el estado de los conocimientos en otros países. Visita en Suiza a madame de Staël, atraído por su prestigio literario, y le propone, según parece, matrimonio. Allí mismo

escribe su primera obra: *Lettre d'un habitant de Genève a ses concitoyens*, que publica anónimamente en París en 1803 y dedica al cónsul Bonaparte. En ella propone, "con ese misticismo que acompañará toda su producción hasta la última obra", como dice Gian Mario Bravo, el proyecto de una nueva organización social, de la cual quedarán excluidos los aristócratas y los parásitos, y en la que la dirección estará en manos de representantes de las ciencias y las artes: "tres matemáticos, tres físicos, tres químicos, tres fisiólogos, tres literatos, tres pintores, tres músicos".

Inglaterra lo decepciona profundamente: le parece sumida en la rutina y dominada por el inmovilismo; Alemania, en cambio, aunque envuelta todavía en nieblas metafísico-místicas, le parece el país donde aguarda un porvenir más brillante a la ciencia. En la segunda mitad del siglo, otro gran entusiasta de la ciencia, Renan, pronunciará un juicio parecido. Nuevamente arruinado, continúa su trabajo en las más duras condiciones. En 1807-1808 escribe la *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle*, donde al mismo tiempo que afirma su confianza en el porvenir de la ciencia y propone la búsqueda de una ley suprema capaz de guiar la investigación de todos los fenómenos sociales en el mismo grado en que la ley newtoniana de la gravitación ilumina la naturaleza de todos los hechos físicos, expresa su convicción de que el mundo humano (esto es, la sociedad), es susceptible de ser objetivamente conocido y científicamente estudiado.

En 1808 publica también su *Lettre au bureau des longitudes*. En 1810 escribe *Esquisse d'une Nouvelle Encyclopédie*, proyecto de una enciclopedia del siglo XIX, que modifique y complemente la del XVIII. En 1811 aparece la *Mémoire sur la science de l'homme*, la cual, como dice Hurtado Bautista, "contiene en germen la esencia del positivismo". En 1813, complementa ese trabajo con otro titulado *Mémoire sur la gravitation universelle*.

Mientras tanto, ha caído en la mayor miseria. El descendiente de Carlomagno se ve obligado a aceptar un puesto de escribiente en el Monte de Piedad, con un sueldo de mil francos anuales, para poder subsistir. Afortunadamente su ex colaborador Diard, enterado de ello, le ofrece su casa, donde durante varios años puede proseguir sin zozobras sus trabajos científico-filosóficos.

A partir de 1814 abandona la idea de estructurar una ciencia unificada y, en general, la preocupación epistemológica, para dedicar toda su atención a los problemas históricos y sociales.

Durante este año aparece *La réorganization de la société europeenne*, obra escrita en colaboración con Agustín Thierry, donde, en vista de la derrota de Napoleón, se trata de demostrar la necesidad de la unión de todos los pueblos de Europa. Tal unión debe realizarse sin renunciar a la independencia nacional, pero bajo el liderazgo de las dos naciones que detentan respectivamente el mayor poder intelectual y científico (Francia) y la mayor capacidad técnico-económica (Inglaterra).

Hacia esta época Saint-Simon, por medios que no se conocen bien, sale otra vez de la indigencia y se permite el lujo de tener dos secretarios: Agustín Thierry y, después, Augusto Comte.

Con la colaboración del primero de ellos publica, en 1817, *L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques dans I'intéret de tous les hommes livrés a des travaux utiles et independants* y, poco después, en el mismo año, *Lettres de Saint-Simon à un americain*. Fruto de su colaboración con el segundo son *Le politique*, que aparece durante 1819, y *L'organisateur*, que sale en 1819 y 1820. En 1821 sale a la luz *Du système industriel* y en 1823 la obra que lleva a su culminación el pensamiento social de Saint-Simon: *Le catéchisme des industriels*. En 1842 salen todavía las *Opinions literaires, philosophiques et industriels* y los fragmentos de una obra inédita, que lleva como título *De l'organisation sociale*. En 1825, pocos meses después de la muerte de Saint-Simon, aparece el opúsculo que muchos discípulos consideraron como su testamento espiritual: *Le nouveau christianisme*.

En todas estas obras se va perfilando la concepción saint-simoniana de la sociedad y de la historia y, en especial, su idea de una nueva sociedad más humana y, al mismo tiempo más racional, donde la administración de la cosa pública pase de manos de los ociosos (aristócratas, burgueses) a la de los laboriosos o industriales y, muy particularmente a los más capacitados de entre ellos, esto es, a los que en sentido amplio podríamos llamar "técnicos". A esto se une, al fin, la idea de un nuevo cristianismo, cuya fuerza moral ayudará y apresurará el advenimiento de la sociedad de los trabajadores o sociedad industrial.

Los últimos años de la vida de Saint-Simon tampoco estuvieron desprovistos de miseria e inquietudes económicas. En marzo de 1823 intenta suicidarse. Olinde Rodríguez, administrador y discípulo, lo acoge en su casa. Continúa entonces con indomable tesón su trabajo por algunos meses. Muere el 19 de mayo de 1825.

Gurvitch sostiene que todo el marxismo sale directamente de la doctrina de Saint-Simon. La afirmación es, sin duda, un poco exagerada. En Saint-Simon pesa todavía mucho la herencia iluminista y, si bien son muy importantes las ideas que legó al materialismo histórico, no son menos notables aquellas en que se contrapone a él. No puede olvidarse, por cierto, el hecho de que, ya en 1836, el joven Marx asistiera en la Universidad de Berlín a las clases de Gans, "imbuido de saint-simonismo reformador". (Cfr. J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, 1966, p. 20.) Pero tampoco hay que pasar por alto fácilmente la consideración de que el hegelismo se presente como una superación de la *Aufklärung*.

Tal vez podría admitirse con Kropotkin (*Memorias de un revolucionario*, Madrid, 1971, p. 343), que, con el correr de los años, "el saintsimonismo ha venido a parar en la democracia socialista" (esto es, en el marxismo), mientras el fourierismo ha desembocado en el anarquismo, y el owenismo en el socialismo cooperativo y municipal inglés. Pero lo cierto es que en el pensamiento de Saint-Simon hay también elementos que tienden a un socialismo tecnocrático y a una suerte de anarquismo.

Saint-Simon elabora una concepción original de la historia que, si por una parte preanuncia a Comte con su "ley de los tres estadios", por otra abre camino al materialismo histórico. En efecto, para él no hay en la historia un progreso lineal e indefinido, como lo concebía Condorcet.

El hombre es un animal que, gracias al trabajo y al paulatino perfeccionamiento de sus formas de convivencia, llega a superar su condición meramente biológica. No se puede hablar, por consiguiente, de un estado puro de la humanidad o de un derecho natural, como lo hacían los iluministas.

La historia marcha a través de una serie de afirmaciones y negaciones, que dan lugar, a su vez, a afirmaciones más altas. Hay así épocas afirmativas, que son orgánicas, caracterizadas por la unidad en la concepción del mundo y en la tabla de valores. Y hay épocas negativas, que son críticas y analíticas, y se distinguen por la pluralidad contradictoria de su pensamiento y de sus valoraciones.

La primera época orgánica es la antigüedad grecolatina; la primera época crítica, la de las invasiones bárbaras. La segunda época orgánica es la Edad Media; la segunda época crítica transcurre desde el Renacimiento a la Revolución Francesa. La tercera época orgánica es la que Saint-Simon vislumbra y espera, aquella por cuyo

pronto advenimiento trabaja: la época industrial.
En cada una de estas épocas se da una estructura de clases dominantes y dominadas. Aun cuando Saint-Simon no defina todavía clara y funcionalmente el concepto de "clase", como lo hará después Marx, lo cierto es que la historia no se explica, para él, sino a través de las contradicciones de clase (contradicciones que, sin embargo, no se trata de superar mediante la creación de una sociedad sin clases, sino de "armonizar" en una sociedad de justicia policlasista).
A comienzos de la segunda edad orgánica, las hordas guerreras de los bárbaros invasores (francos) subyugaron a las poblaciones indígenas laboriosas (galos). De esta conquista militar y de este sometimiento étnico nace la estructura de la sociedad feudal, que se funda en la existencia de una clase de militares ociosos (aristócratas) y otra de siervos, que trabajan para ellos y son propiedad de los mismos, junto con la tierra.
La dinámica de la historia (que Saint-Simon subraya inclusive cuando trata del período medieval, al cual el iluminismo considera esencialmente estático) hace que, a partir de la clase servil, se vaya formando una nueva clase: la de los industriales.
Con las cruzadas, muchos señores, necesitados de dinero y obligados a alejarse por largo tiempo de sus dominios, tuvieron que vender parte de sus tierras a sus siervos. Éstos, convertidos en labradores de sus propios campos, formaron la primera sección de la nueva clase.
Cuando los señores retornaron de las cruzadas, trajeron consigo nuevos gustos y nuevas necesidades, adquiridas al contacto con las más refinadas culturas de árabes y bizantinos. El lujo, la galantería, el deseo de poseer bellas armas y utensilios, la demanda, en una palabra, de productos manufacturados por parte de la clase feudal, dieron origen a un artesanado cada vez más numeroso. He aquí la segunda sección de la clase industrial. Como, de cualquier manera, ciertos artículos no podían producirse en la Europa occidental y ciertas materias primas debían ser traídas de lejanas regiones, se inauguró un comercio internacional con el Levante y el Cercano Oriente. Aparecieron así los mercaderes, que constituyeron la tercera sección de la clase laboriosa.
Finalmente, las necesidades del crédito y del comercio originaron una cuarta sección, que fue la de los banqueros.
De esta manera, desde las cruzadas hasta la época de Luis XIV, el

trabajo y la producción y, por consiguiente, el dinero y el poder económico se fueron desplazando desde la clase feudal a la industrial. “Los descendientes de los galos han conseguido destruir por completo el estado de esclavitud individual que pesaba sobre ellos; se han afanado en la dirección de los trabajos pacíficos; se han organizado de una forma industrial; de la energía militar no han conservado más que la necesaria para rechazar las invasiones y para mantener, en el interior, el orden, es decir, el respeto a las propiedades. Los descendientes de los galos, o sea, los industriales, han constituido la fuerza pecuniaria, fuerza dominadora, y son ellos quienes poseen dicha fuerza; porque no sólo hay más escudos en sus cofres que en los cofres de los descendientes de los francos, sino también porque mediante su crédito pueden disponer de la casi totalidad del dinero que hay en Francia; por eso los galos son los más fuertes”. (*Catecismo de los industriales*, págs. 76-77.) Y, sin embargo, los francos (es decir, los aristócratas) siguen teniendo en sus manos el gobierno. Se da así una evidente contradicción entre poder económico y poder político, pero también entre saber, capacidad, eficiencia y gobierno; entre técnica y Estado. “Una nación esencialmente industrial, cuyo gobierno es esencialmente feudal”.

Es verdad que en la sociedad actual, dice Saint-Simon, existe aún otra clase social, que ha alcanzado el poder político y aspira a monopolizarlo, pero esta clase, la burguesía, no es sino una hechura de la aristocracia y no constituye, en realidad, sino una nobleza menor o de segundo orden.

En efecto, así como a partir de la clase servil se formó una nueva clase laboriosa e independiente, así de aquella misma también se formó otra clase que no fue, en sus orígenes, sino un mero instrumento de la aristocracia.

Al principio, los señores feudales (los francos) administraban justicia a sus vasallos directa y personalmente. Más tarde, sin embargo, cuando se introdujo la ley escrita, ellos, que no sabían leer y se preciaban de no saber, debieron recurrir a algunos galos letrados, que los asistieron en las audiencias. Estos acabaron por tener en sus manos enteramente la justicia. Nació así, con la corporación de los legistas, la primera sección de la clase intermedia, que llamamos hoy burguesía.

De una manera parecida, los aristócratas, mientras en las batallas no se usaron sino armas blancas, guerrearon por sí mismos, y ésta

era, sin duda, su ocupación favorita. Pero cuando con la introducción de las armas de fuego se hicieron necesarios ciertos conocimientos que ellos no tenían ni estaban dispuestos a adquirir, se vieron precisados a utilizar los servicios de siervos expertos en el uso de dichas armas. Surgió así un grupo de militares profesionales, que constituyó la segunda sección de la clase intermedia.

Finalmente, cuando los nobles, al partir a las cruzadas, pusieron en venta sus tierras, una parte de ellas fue adquirida por antiguos siervos que no la trabajaron por sí mismos y se transformaron de ese modo en meros terratenientes. Tal es el origen de la tercera sección de la burguesía.

Ahora bien, esta clase desempeñó al principio el papel de protectora del pueblo contra las pretensiones y privilegios de los nobles.

Pero en 1789, considerándose capaz de desembarazarse de éstos, movió a la masa del pueblo a levantarse contra los mismos, y una vez muertos o exiliados "los descendientes de los francos", "la clase intermedia se transformó entonces en la primera clase", sacó de sus filas un nuevo monarca (Napoleón Bonaparte), confirió a sus miembros más destacados títulos nobiliarios y "rehízo el feudalismo en su provecho".

Al presente, nobles y burgueses (nobles de poca monta) pesan por igual sobre los industriales "y éstos están interesados en desembarazarse, al mismo tiempo, de la supremacía ejercida sobre ellos por los descendientes de los francos y por la clase intermedia, que fue creada y engendrada por los nobles y, por consiguiente, siempre tendrá la tendencia a construir el feudalismo en pro de sus intereses".

Cuando Saint-Simon habla de los "industriales" se refiere a todos los productores o, más ampliamente todavía, a todos cuantos ejercen un trabajo cualquiera de significación económica: "Un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos". Agricultores; artesanos, transportistas, comerciantes, empresarios de industrias, obreros, banqueros, merecen por igual el calificativo de "industriales".

Como dentro de esta clase hay propietarios y no propietarios, millonarios y proletarios, es evidente que el criterio con el cual Saint-Simon determina la constitución de una clase no es la propiedad en general ni la propiedad de los medios de producción

en particular.
Y, puesto que la oposición es entre industriales por una parte y nobles y burgueses por la otra, es claro también que no se trata de contraponer a proletarios y propietarios, sino a los que trabajan y a los que no trabajan, a los laboriosos y a los ociosos.
Ahora bien, el comienzo de la nueva época orgánica se producirá cuando la administración pública y la dirección de las finanzas nacionales pasen de manos de nobles y burgueses a manos de los industriales, que son los más interesados en el mantenimiento de la paz, en la economía de los gastos públicos y en la limitación de lo arbitrario y, además, los más capaces de administrar bien.
Pero, al propiciar este cambio, que es el meollo de la nueva revolución pacífica, no piensa, evidentemente, en todos los trabajadores por igual, ni imagina que la administración de la cosa pública quede en manos de zapateros y cocineros. No son todos los industriales, por cierto, sino "los industriales más importantes" los llamados a suplantar a nobles y burgueses como directores de las finanzas públicas. Ahora bien, ¿quiénes son estos "industriales más importantes"? Sin duda, los más ricos, pero no por el mero hecho de serlo, sino porque, para Saint-Simon, el que se ha enriquecido trabajando es el que verdaderamente ha demostrado que "sabe".
Los administradores (ya que no "gobernantes") de la sociedad futura han de ser, pues, los jefes de los trabajos agrícolas, artesanales, mercantiles y bancarios; aquellos que por sus conocimientos han merecido encabezar una empresa cualquiera.
Pero ¿qué quiere decir aquí "conocimiento"? No se trata, evidentemente, del saber que se adquiere en las universidades de la época, saber predominantemente teórico y desvinculado, por lo común, aun en las disciplinas menos abstractas, de toda relación con la producción y con la industria.
Saint-Simon, al hablar de los que "saben", se refiere ante todo al saber práctico de la técnica (en el más amplio sentido de la palabra), la cual, si bien es verdad que no puede ya prescindir al presente (esto es, a comienzos del siglo XIX) de la ciencia, y que debe alimentarse de ella, ha hecho hasta ahora muchos progresos fundándose en la simple experiencia y en la práctica.
De esta manera, la nueva época industrial, la sociedad orgánica que está a punto de inaugurarse y que superará en mucho a la antigüedad (basada en el predominio militar) y al medioevo (basado en la hegemonía del clero), estará presidida y dirigida por

los “técnicos”.
No se trata, claro está, del ideal de Renan y otros positivistas (o cientificistas) para quienes los “sabios”, es decir, los científicos, han de gobernar (ideal que Bakunin, aun reconociendo el valor de la ciencia, se esfuerza en destruir).
Este ideal lo formula Saint-Simon en su primera obra, *Lettre d’un habitant de Genève*, pero en las obras posteriores, y particularmente en el *Catéchisme des industriels*, el mismo queda sustituido por la propuesta de una administración de los técnicos. Es verdad que, como señala E. Durkheim (*Le Socialisme*, París, 1971, p. 164), “si los propietarios no deben ser considerados como productores, no sucede lo mismo con los sabios, que son los auxiliares de la industria”. En *L’industrie*, Saint-Simon dice que “el cuerpo industrial se compone de dos grandes familias: la de los sabios o industriales de teoría y la de los productores inmediatos o sabios de aplicación”. Ambos estarán representados, según él, en los órganos directores de la sociedad, pero formando dos consejos diferentes: el de los sabios (teóricos) y el supremo de los industriales (técnicos), al cual los primeros asistirán y estarán subordinados (Cfr. Durkheim, *op. cit.*, ps. 164-165). ¿Se puede hablar, entonces, de una “tecnocracia”? Se puede, pero no sin formular algunas aclaraciones.
En primer lugar hay que hacer notar, con P. Ansart (*Sociología de Saint-Simon*, págs. 166-167), que en Saint-Simon no se da una oposición absoluta entre la “elite” (los tecnócratas) y la masa, dentro de la clase industrial, ya que “la ignorancia en que se hallan actualmente los ejecutantes no es, en modo alguno, definitiva; antes bien, la práctica de la industria debe contribuir eficazmente a su desaparición”. Y, aunque no sea posible repartir homogéneamente los conocimientos entre los trabajadores, la confianza que los ejecutantes depositen en los técnicos no ha de ser ya la ciega fe del ignorante, “sino el respeto que un trabajador competente puede manifestar ante una ciencia que no es la suya y que sólo conoce parcialmente”.
En segundo término, como el mismo Ansart advierte (págs. 168-169), para Saint-Simon no existe la posibilidad de que los “técnicos” administren en provecho propio los bienes públicos y reconstruyan así el feudalismo. En *Le nouveau christianisme* establece clara y reiteradamente, como veremos, que la finalidad de la nueva sociedad industrial será el mejoramiento más rápido posible de las condiciones físicas y morales de las clases más numerosas y más

pobres. Los técnicos no podrán, pues, buscar ante todo su propio beneficio y reconstruir para sí mismos los antiguos privilegios feudales, ya que el objetivo de su acción trasciende con mucho sus intereses de grupo. “Son únicamente los agentes de una causa que está fuera de ellos mismos, los responsables de un objetivo que los desborda. Este objetivo no es ni su poder personal, ni el mantenimiento de su competencia, y menos aún el poder de la nación o la grandeza de la Humanidad; es, concretamente, el desarrollo de los medios físicos y morales de los productores inmediatos” (esto es, de la masa laboriosa). Por otra parte, y ésta es la tercera y quizá más decisiva aclaración, “los más importantes industriales” (o sea, los “tecnócratas”) de Saint-Simon no apetecen ni buscan para nada el gobierno. Por su propia naturaleza (casi diríamos: “ex definitione”), los industriales se aplican a modificar las cosas y no a mandar a los hombres, a dominar la naturaleza y no a gobernar la sociedad.

La industria, dice en *L’organisateur*, “tiene como objeto único, directo y permanente la acción de los hombres sobre las cosas”. La acción de los técnicos sobre las cosas para beneficio de los hombres aparece no sólo como distinta, sino también como contraria a la acción de los aristócratas, que se funda en la fuerza de las armas y tiene por finalidad el dominio de los hombres.

Ahora bien, como dice acertadamente el ya citado Ansart (págs. 115-116), con la preponderancia de la clase industrial se invierten totalmente las relaciones sociales.

“Mientras que el individuo, en una organización militar, se ve obligado a soportar una autoridad y a obedecer a una jerarquía, el productor, en la actividad común de producción, está directamente interesado en los objetivos colectivos. Participa en el proceso productivo en función de su interés personal”.

Mientras que la clase feudal ejercía una acción guerrera que necesariamente implicaba relaciones de gobierno y de autoridad y traía consigo el establecimiento de un orden jerárquico y coactivo, la nueva clase industrial no supone sino una acción sobre la naturaleza y sólo aspira a administrar las cosas.

En la sociedad industrial que Saint-Simon prevé y propicia, el gobierno, esto es, el Estado, será paulatinamente sustituido por la administración; esto es, por la asociación. “En otras palabras, la obediencia y la sumisión propia del sistema militar serán reemplazadas por el trabajo personal y la participación en una tarea

común. Mientras que la acción militar requería la instauración de relaciones de autoridad y de poder, la acción productiva exige de cada individuo la participación en esa tarea común, de acuerdo con sus competencias y aptitudes. El orden basado en la coacción y en la jerarquización del poder es reemplazado por una organización y una asociación de las capacidades. En este sentido, puede afirmarse que la industria se opone directamente a las jerarquías y a los privilegios y que tiende a instaurar la mayor igualdad posible".

La "tecnocracia" de Saint-Simon no será, pues, una "cracia" más, por dos razones: 1) porque los "técnicos" no mandarán sobre los hombres, sino sobre las cosas, y 2) porque este mismo poder sobre la naturaleza tendrá como consecuencia un cambio tal en las relaciones sociales que hará superfluo todo gobierno propiamente dicho.

Para nuestro filósofo existen dos tipos posibles de sociedad: una, cuyo objeto es utilizar a la mayoría de los hombres en beneficio de unos pocos, y otra, cuya finalidad es utilizar a la naturaleza en provecho de todos los hombres por igual. La primera se basa en el imperio; la segunda, en la cooperación. La primera tiene como instrumento la fuerza; la segunda, el trabajo. La primera confía en la coacción; la segunda, en la asociación. La primera es jerárquica; la segunda, igualitaria. La primera se expresa idealmente en el derecho; la segunda, en la técnica.

Variaciones o, por mejor decir, grados del primer tipo son la sociedad griega y romana y la sociedad medieval, organizadas en provecho de los militares y del clero. Del segundo tipo será la sociedad cuya llegada está próxima, organizada en provecho de todos, pero bajo la administración de los técnicos.

Todo esto presupone en Saint-Simon una valoración eminentemente positiva del trabajo y de la técnica. El trabajo, lejos de ser un signo de inferioridad servil, como lo consideraban en general los griegos, es fuente de toda dignidad y de toda cultura; lejos de ser, como lo veía la teología bíblica, un castigo y al mismo tiempo un medio de expiación por el pecado, es origen de toda felicidad y de todo bienestar.

En un momento en que todavía no estaba muy distante el movimiento de los destructores de máquinas, no considera a la técnica como un peligro para los trabajadores, sino, al contrario, como el único instrumento capaz de promover el mejoramiento moral y físico de las masas.

De ninguna manera hubiera compartido Saint-Simon las preocupaciones de algunos existencialistas acerca de su carácter alienante. Ni siquiera hubiera podido estar de acuerdo con Jaspers y con tantos otros que ven en ella un instrumento neutro, que puede ser utilizado por el hombre en favor o en contra del hombre.

Saint-Simon considera a la técnica como una actividad intrínsecamente ética y social. Si ella comporta la lucha inteligente del hombre por modificar la naturaleza, comporta también, al mismo tiempo, la lucha por la felicidad de todos y particularmente por el mejoramiento de la clase más numerosa y más pobre.

Esta lucha no se le presenta como una expresión de la voluntad de dominio, sino más bien como una forma de la voluntad de servicio. Los industriales (los "técnicos") constituyen una clase esencialmente pacífica. Y la naturaleza misma del trabajo y de la técnica, que exige cooperación y asociación antes que subordinación y mando, hace que los mismos no ambicionen el gobierno ni pretendan regir el Estado.

Éste, en cuanto es la organización jerárquica y coactiva de la sociedad, irá extinguiéndose paulatinamente a medida que la técnica se expanda y que la economía, racionalmente estructurada, pase a ser dirigida por los técnicos. No se trata, pues, de destruirlo mediante la revolución (como deseará luego Bakunin), ni de minimizarlo mediante la legislación (como querían muchos liberales y, en su primera época, el mismo Saint-Simon). No se trata tampoco de relegarlo al museo de antigüedades cuando, como consecuencia de una revolución proletaria, se hayan extinguido las contradicciones de clase, según anunciará Engels.

Se trata más bien de hacerlo superfluo mediante la sustitución de un nuevo tipo de relaciones entre los hombres; de tornarlo obsoleto, haciendo de la sociedad humana una "asociación" de trabajadores y técnicos más bien que un ejército.

El lector de Saint-Simon no puede dejar de preguntarse, sin embargo, si, en la realidad, la administración de las cosas no se transformará pronto en gobierno de los hombres, puesto que ambas funciones parecen hasta ahora indisolublemente ligadas, y si, de esta manera, no aparecerá una nueva clase dominante, esto es, una tecnocracia en el sentido estricto y etimológico de la palabra. Si así fuera, el Estado, lejos de desaparecer, se fortalecería, al manejar los enormes recursos de la técnica. En todo caso, los saint-simonianos, que llegaron a constituir la tecnocracia del segundo Imperio, no

sólo transitaron vías divergentes a las de los socialistas contemporáneos, sino que, de hecho, llegaron a ser, como les reprochaba Blanqui, verdaderos pilares del Estado imperial.

Para Saint-Simon, de todas maneras, el Estado que surge de una usurpación y de una sustitución de la razón por la fuerza bruta es siempre algo negativo, aun cuando a veces resulte un mal inevitable. No se trata de crear un Estado de los trabajadores en lugar del Estado de los ociosos (nobles, rentistas, etc.). No se trata de crear un Estado cualquiera sino más bien de su paulatina extinción en el seno de una sociedad justa, a cuya formación el Estado no tiene nada que aportar.

Pero si el Estado es la sociedad coactivamente organizada por obra de la fuerza material, hay, en la historia de Occidente, otra forma de organización social opuesta diametralmente a ella, basada en la razón y en el amor. Esta otra forma de organización social, este anti-estado es, para Saint-Simon, la Iglesia cristiana.

Aquí aparece, pues, una diferencia esencial con el marxismo, para el cual toda religión es un reflejo fantástico de las relaciones humanas en una sociedad de clases.

No se trata de oponer el ateísmo de Marx al teísmo de Saint-Simon. En realidad, aun cuando éste comienza su *Nouveau christianisme* (1825) afirmando su creencia en Dios, sería difícil precisar qué es lo que entiende por tal nombre, ya que no nos brinda idea alguna sobre su naturaleza o su relación con el mundo (fuera del hecho de ser el "origen" de la religión cristiana). En realidad, como veremos, la posición de Saint-Simon, cuyo desprecio por la metafísica y por la especulación teológica es evidente, se acerca más bien a una suerte de pragmatismo social-religioso (lo cual implica un cierto agnosticismo). Dios es postulado como revelador del cristianismo, el cual, a su vez, es postulado como fuerza moral que, bajo la forma de Iglesia, se contrapone al Estado, que es fuerza bruta.

La esencia de la religión no consiste para él en el conocimiento, ya sea como complemento y coronación de la filosofía (escolásticos), ya como momento previo y preparatorio de la misma (hegelianos). Pero tampoco se la puede hacer consistir en un sentimiento de miedo (Hume) o de dependencia (Schleiermacher).

La esencia de la religión debe buscarse para Saint-Simon en el plano volitivo; esto es, en la acción moral. Con ello, su filosofía religiosa se aproxima a la del kantismo, con la diferencia, sin embargo, de que la acción moral no tiene lugar para él en la interioridad de la

conciencia autónoma, sino en la exterioridad de las relaciones sociales.

Entre todas las religiones, la cristiana tiene origen divino, dice, sin precisar qué debe entenderse por esta fórmula. Si preguntamos, sin embargo, por qué se ha de atribuir tal origen al cristianismo, la respuesta a esta cuestión aclara también la anterior: por sus resultados; esto es, no sólo por lo que hasta ahora ha hecho en la sociedad, sino por lo que está llamado a hacer. En efecto, el cristianismo nuevo, es decir, el cristianismo que el propio Saint-Simon predica, logrará unificar en una sola fe y en una sola grey a toda la humanidad. Pero ello no por la adhesión de todos los hombres y los pueblos a una común doctrina o por el acatamiento a un único dogma, sino, simplemente, por la práctica de una misma norma de conducta social. Mientras el credo divide (como lo muestra toda la historia del cristianismo), la moral, presentada en su quintaesencia, que es la quintaesencia de la religión cristiana misma, no podrá menos de unir, puesto que ella misma no es otra cosa más que una fuerza de unidad y de amor.

Saint-Simon admite que lo que hay de divino en el cristianismo es inmutable. Lo que el clero ha dicho interpretando la palabra divina, en cambio, es algo mudable y perfectible que, como doctrina humana, necesita ser constantemente renovada a la luz de la experiencia y de la historia.

Ahora bien, la parte divina de la religión cristiana se reduce a un solo principio: “Los hombres deben comportarse como hermanos unos frente a otros”. Cuando se le objeta esta reducción del cristianismo a un único principio, Saint-Simon responde, aplicando a la revolución el principio de economía del pensamiento que todos los empiristas desde Ockham aplican al conocimiento científico: “Dios refiere necesariamente todo a un solo principio y todo lo deduce de él, porque su voluntad no aparecería, en caso contrario, como sistemática a los ojos de los hombres”.

Es claro, sin embargo, que, si se prescinde de esta dudosa consideración epistemológico-teológica, queda en pie la objeción histórica: ¿es posible reducir la totalidad de la doctrina cristiana a un principio tan simple y tan genérico? ¿Bastará esta máxima de amplísimo contenido normativo para señalar la especificidad de aquella doctrina, cuando se la puede hallar, casi literalmente expresada, en sistemas éticos tan diversos como el confucianismo y el estoicismo?

Según Saint-Simon, este principio, en el cual se cifra la esencia del cristianismo, tiene una forzosa traducción en el plano social: los hombres "deben organizar la propia sociedad del modo que pueda ser más ventajoso para el mayor número de personas; en todos los trabajos, en todas las acciones, deben proponerse la finalidad de mejorar lo más rápida y completamente posible la existencia moral y física de la clase más numerosa". En otras palabras, el precepto de tratar como hermanos a todos los hombres se concreta en la exigencia de trabajar por todos los medios en favor del pueblo; esto es, de las clases más bajas de la sociedad, que son las más numerosas. Este "trabajar por" implica, a su vez, el mejoramiento físico (condiciones económicas) y moral de dichas clases, y no tiene límite ninguno sino en las mismas posibilidades de la sociedad. Por otra parte, si bien excluye la idea de una revolución violenta, supone la mayor rapidez posible en las transformaciones sociales.

Ahora bien, Saint-Simon admite que Cristo encargó a los apóstoles y a sus sucesores "dirigir la conducta de los hombres, indicándoles el modo de aplicar el principio fundamental de la moral divina y facilitándoles la tarea de sacar de él las consecuencias más justas"; cree que la Iglesia ha sido fundada por Dios. Sin embargo, en lo que toca a la infalibilidad de la misma, la condiciona a la capacidad de quienes la dirigen: los Padres de la Iglesia fueron infalibles en su época, mientras el clero moderno comete los más graves y nocivos errores contra la sociedad. Y no es –dice– que en nuestra época no haya buenos cristianos; los hay en mayor número que nunca, pero pertenecen a la clase de los laicos, y –casi parece añadir– a la clase de los agnósticos y de los excomulgados.

El clero y, en general, todas las Iglesias –sostiene– han caído en "herejía". De más está decir que tal palabra no tiene para él un sentido estrictamente teológico. Pero, al aplicarla analógicamente, lo hace con toda precisión.

En efecto, puesto que el principio esencial del cristianismo consiste en el precepto que obliga a cada hombre en particular y a todos en conjunto (como Iglesia) a trabajar por el mejoramiento integral de la clase más numerosa y más pobre, toda subordinación de este principio a principios, ideales o intereses diferentes de él, toda postergación o parcialización del mismo, constituye una "herejía".

Durante el Medioevo, la Iglesia cristiana permaneció fiel a su misión. El clero, que constituía una aristocracia del intelecto, se apoyaba en el pueblo y lo apoyaba contra la aristocracia feudal o

militar. Los pobres eran naturales aliados del Papado, y la Iglesia se presentaba como una sociedad universal basada en el amor, cuya función precisa era la defensa de los intereses de las clases bajas, por oposición al Estado, sociedad basada en la violencia y en el derecho del más fuerte, cuya finalidad era asegurar el dominio de la clase feudal sobre el pueblo. Esta Iglesia, destinada esencialmente, de acuerdo con la misión que le fuera confiada por su fundador, a defender y fortalecer a los pobres contra los ricos, y a los inermes contra los militares, constituía un verdadero anti-Estado. El Papa, elegido por el pueblo, provenía por lo general del pueblo, y era así la antítesis del señor de horca y cuchillo.

Pero todo esto acabó con el Renacimiento. A partir de León X, a quien Saint-Simon consideraba como el verdadero fundador del catolicismo (que surge, sin duda, tal como hasta ahora existe, con la Contrarreforma y con el Concilio de Trento), las cosas cambian radicalmente. La Iglesia comienza a apoyarse en los reyes y en los poderosos, y a cambio de que éstos aseguren al clero y al Papado el disfrute de los bienes acumulados, se compromete a apuntalar los privilegios de los gobernantes y de las clases altas, manteniendo al pueblo sujeto con las mismas armas espirituales que deberían servir para liberarlo. Comienza así el vergonzoso y "herético" contubernio de Iglesia y Estado, Papado e Imperio, poder espiritual y poder temporal.

Tal interpretación histórica no deja de ser válida en cuanto señala en la Contrarreforma el origen de una Iglesia esencialmente reaccionaria, que consagra el absolutismo y se opone sistemáticamente en lo cultural y en lo sociopolítico a cualquier forma de progreso humano. Pero comporta, evidentemente, una idealización romántica del Medioevo, muy explicable en el ambiente historiográfico y literario de la época de Saint-Simon, pero asaz ajena a la realidad. Baste recordar que la elección popular de los papas acaba mucho antes de León X, y que, en general, el contubernio "herético" entre Iglesia y Estado se remonta por lo menos hasta Constantino (siglo IV).

La "herejía" de la Iglesia católica es, para Saint-Simon, cuádruple o, por mejor decir, se manifiesta en cuatro hechos: 1) la enseñanza que el clero da a la masa de los fieles, en lugar de estar dirigida a inculcar el principio esencial del cristianismo, se compone de una incansable repetición de ciertas concepciones místicas (esto es, dogmáticas).

De los tres elementos que componen toda religión, credo, rito y moral, sólo el tercero es esencial para Saint-Simon (de acuerdo con su concepción voluntarista), mientras los otros dos son sólo medios para revelar, ilustrar e inculcar el imperativo ético-social. Ahora bien, la Iglesia católica ha insistido siempre en el dogma y en el rito, y ha relegado a un segundo plano la moral, al menos en lo que ésta tiene de sustancial y permanente. En realidad, todo el dogma y el culto se hallan encaminados, heréticamente, "a persuadir a los laicos de que ellos no están en condiciones de regirse por las propias luces y de que deben dejarse dirigir por el clero, sin que el clero esté obligado a poseer una capacidad superior a la de ellos".

Saint-Simon, que considera necesario no un gobierno propiamente tal, pero sí una "administración" de los más capaces en la próxima edad orgánica, que será la edad "industrial", no ve con malos ojos la dirección del clero, siempre que éste esté formado (como él supone que lo estuvo en el Medioevo) por los hombres más ilustrados de la época. Pero ello no sucede así en la nuestra. Por eso, 2) acusa a los clérigos del siglo XIX "de no poseer los conocimientos que los harían capaces de dirigir a los fieles en el camino de la salvación". Mientras los de la Edad Media eran superiores a los laicos "en todas las ciencias cuyos progresos han contribuido a acrecentar el bienestar de la clase más pobre", los del presente sólo se ocupan de teología, ciencia que "les proporciona el modo de fijar la atención de los fieles sobre minucias y de hacer perder de vista a los cristianos la gran meta terrena que deben proponerse para obtener la vida eterna; esto es, mejorar lo más rápidamente posible la existencia moral y física de la clase pobre".

Más aún, 3) Saint-Simon acusa al Papa de tener, como gobernante temporal, esto es como soberano de los Estados pontificios, una actitud más contraria a los intereses de la clase indigente que la de cualquiera de los príncipes laicos. En ningún país de Europa hay tantos terrenos incultos, tan escasa industria, tanta incuria y ociosidad y tanta explotación monopólica como en los dominios del Papa.

Finalmente, 4) la Iglesia católica ha generado y fomentado las dos instituciones más diametralmente opuestas al espíritu del cristianismo; la Inquisición y la orden jesuítica. Nada, en efecto, más contrario a la caridad cristiana que la violencia y la crueldad inquisitorial; nada más ajeno a la lealtad evangélica que la astucia jesuítica. La Inquisición tiende a reprimir por la fuerza toda

disensión en materia de dogma que afecte a la autoridad eclesiástica; la Compañía de Jesús tiende a lograr los mismos fines, restableciendo el predominio del dogma y del culto sobre la moral, por la intriga y la diplomacia. Ambas pretenden, en última instancia, prolongar el dominio del clero y de los ricos sobre el pueblo. Los misioneros, verdaderos Anticristos que predican una moral absolutamente opuesta a la del Evangelio, "son los abogados de los ricos y de los poderosos contra los pobres, los cuales sólo encuentran hoy defensores entre los laicos".

Es evidente que Saint-Simon, cuyas concepciones socialistas propiamente tales fueron precedidas de un período liberal (1816-1818) (Cfr. Ansart, *op. cit.*, ps. 20-23), prolonga hasta el fi n de sus días algunos de los temas típicos del liberalismo de la Restauración y, entre ellos, el anticlericalismo, que encuentra expresión literaria, por ejemplo, en *Le pape musulman*, de Beranger. El antijesuitismo, en particular, en el cual lo precede una larga serie de escritores franceses, de Pascal a Sué, encuentra su explicación en las circunstancias de la Europa de la época, en que la Compañía de Jesús constituye el más poderoso obstáculo a todas las ideas surgidas, directas o indirectamente, de la Reforma y de la Revolución Francesa.

La crítica de la Inquisición, institución todavía viva en la España de la época, pese a cualquier rectificación parcial que la investigación histórica puede aportar, sigue siendo, sin duda, fundamentalmente inobjetable.

Casi lo mismo cabe decir frente al juicio que le merecen a Saint-Simon el gobierno pontificio y el poder temporal de los papas. Y es igualmente indudable que, en general, el clero de la época, y aun de épocas bastante posteriores a Saint-Simon, se preocupaba infinitamente más por el dogma y el ritual que por la moral evangélica.

En lo que no se puede estar de acuerdo con el sociólogo francés es en considerar todo esto como privativo de la Iglesia postridentina o posleonina.

La Inquisición surge en plena Edad Media para erradicar la herejía albigense.

No existía, es verdad, entonces la Compañía de Jesús, pero un papel análogo desempeñaba la Orden de Predicadores. Los Papas medievales estaban, por lo común, muy lejos de ser soberanos ideales de Roma. Y, en fi n, es evidente para cualquiera que hojee

las obras de los escolásticos el absoluto predominio de las cuestiones dogmáticas que hay en ellas.
La Iglesia protestante no es menos "herética" que la católica. En la obra de Lutero distingue Saint-Simon dos aspectos: uno, eminentemente crítico y destructivo, que logró, sin duda, su objetivo histórico, y otro, constructivo, que fracasó por completo en el intento de edificar una nueva Iglesia cristiana. "Lutero ha hecho un servicio de capital importancia a la civilización; sin él, el papismo habría esclavizado completamente el espíritu humano a las ideas supersticiosas, haciéndole perder de vista la moral. Se debe a Lutero la disolución de un poder espiritual que no era ya adecuado a las condiciones de la sociedad".
Para Saint-Simon, Lutero tenía razón al sostener que la corte de Roma había abandonado el camino señalado por Jesús a sus apóstoles y al proclamar que el culto y el dogma establecidos por el Papa, lejos de ser instrumentos aptos para fijar la atención de los fieles sobre la moral cristiana, se habían convertido en parte principal de la religión. Pero se equivocaba al pretender que la moral debía ser enseñada a los fieles del mismo modo en que lo hicieron los Padres de la Iglesia y al despojar al culto de toda la belleza con que las artes lo enriquecen.
La "herejía" luterana consiste, para Saint-Simon. 1) en "haber adoptado una moral muy inferior a la que corresponde a los cristianos en las actuales condiciones de su civilización".
Cuando Jesús predicó el Evangelio, la sociedad estaba aún en su infancia: dividida en dos clases, los esclavos y los libres (que se subdividían, a su vez, en nobles y plebeyos), carecía de un sistema moral (que redujera todos los principios normativos a uno solo) y de un sistema religioso (pues profesaba el politeísmo), no conocía el sentimiento filantrópico en su universalidad (a lo sumo, éste se circunscribía a la patria y la nación), no tenía idea de las reales dimensiones del planeta, y un solo pueblo, el romano, dominaba arbitrariamente a todos los demás. Pero en la época de la Reforma, la sociedad había progresado ya mucho: la esclavitud había sido casi enteramente abolida; los nobles no eran los únicos que hacían las leyes; el poder estatal, impío en su esencia, no dominaba ya a la Iglesia; todos los papas y la mayoría de los cardenales eran plebeyos; una aristocracia del deber dominaba sobre la aristocracia de la sangre y del dinero; había un verdadero sistema moral y religioso; el cristianismo, base de la organización social había

superado la ley del más fuerte y el derecho de conquista; se había descubierto América y se empezaban a conocer las reales posibilidades del planeta; habían renacido las artes, las ciencias y la técnica; el sentimiento filantrópico en su universalidad había sustituido al patriotismo. Para llevar a cabo una verdadera Reforma, Lutero debería haber considerado que ya pasó el tiempo de ocuparse de ideas abstractas y que, cumplidos los trabajos preliminares, era necesario que la Iglesia militante se dedicase con todas sus fuerzas a establecer el cristianismo definitivo, cuya tarea "consiste en organizar toda la especie humana según el principio fundamental de la moral divina".

Los apóstoles, al no disponer de una fuerza suficiente para oponerse al Estado, tuvieron que "dar al César lo que es del César"; pero en tiempos de Lutero, la Iglesia tenía ya suficiente fuerza como para declarar ilegítimo todo poder basado sobre el derecho del más fuerte. En esa época, la Iglesia debería haber declarado que el poder de los reyes no tenía otra justificación más que la de impedir que los ricos oprimieran a los pobres y la de coadyuvar a elevar las condiciones de vida de estos últimos y al mismo tiempo, empleando su enorme fuerza espiritual debería haber impedido enteramente las guerras entre naciones cristianas. Por otra parte, lejos de condenar como impías las artes, las ciencias y la técnica, el clero debería haberse aplicado con fervor a su cultivo, aventajando en ello a los laicos, impidiendo que el Estado y los gobiernos las utilizaran en provecho propio y, sobre todo, poniéndolas al servicio de la clase más numerosa y más pobre de la sociedad.

De hecho, la obra que Lutero realizó para reorganizar la Iglesia estuvo muy lejos de todo esto, y "en vez de tomar las medidas necesarias para acrecentar la importancia social de la religión cristiana, hizo retroceder esta religión hasta su punto de partida, la volvió a sacar afuera de la organización social y reconoció, en consecuencia, que el poder del César era aquel del que emanaban todos los otros poderes, reservó a su clero solamente el derecho de una humilde súplica frente al poder temporal y, con tales disposiciones, condenó a los talentos pacíficos a permanecer eternamente dependientes de los hombres de pasiones violentas y de la capacidad militar".

Pero, además, la Iglesia protestante es "herética" 2) porque, en lugar de adoptar un culto adecuado a las necesidades de la sociedad, utilizando todos los recursos de las bellas artes para

inculcar entre los hombres el amor fraterno, ha reducido toda la liturgia a la predicación, excluyendo por completo la pintura y la escultura, y 3) porque ha adoptado una dogmática equivocada.

En la época de la Iglesia primitiva, el dogma y el culto desempeñaban un papel importante, porque, no habiendo una real posibilidad de concretar la idea básica del amor fraternal a todos los hombres (por la división entre libres y esclavos, por la fragmentación de naciones y tribus), se imponía la formulación teórica y ritual de tal idea como tarea preliminar. Hoy, estas partes materiales de la religión deben pasar a segundo plano: el culto no puede ser "sino un medio para llamar la atención de los hombres, en los días de fiesta, sobre las consideraciones y sentimientos filantrópicos", y "el dogma no debe ser concebido sino como una colección de comentarios, cuya finalidad es la aplicación general de estas consideraciones y de estos sentimientos a los hechos políticos que se pueden verificar, o bien, facilitar a los fieles las aplicaciones de la moral en las relaciones cotidianas que se dan entre ellos".

Lutero partió del supuesto de que el cristianismo se corrompió paulatinamente con el correr de los siglos. Señaló los vicios del clero medieval, pero no tuvo en cuenta los grandes servicios que éste prestó a la cultura y, sobre todo, su papel de adversario del impío poder militar y feudal, que "tiende por su naturaleza a someter a los hombres al imperio de la fuerza física y a gobernar las naciones en provecho propio".

Se limitó a reconocer como única fuente de fe los libros de la Biblia. Pero tal criterio resulta absurdo. "Es como si los matemáticos, los físicos, los químicos y todos los otros sabios pretendieran que las ciencias cultivadas por ellos fueran estudiadas en las primeras obras que de las mismas han tratado".

Saint-Simon, como historicista que es, no puede, obviamente, admitir este tipo de "restitución" del cristianismo. Su concepción de la doctrina cristiana no puede menos de postular una evolución de la misma, a partir de un germen depositado por su divino fundador: "Jesús no podía hablar a los hombres con un lenguaje distinto del que ellos podían entender en la época en que les hablaba; él depositó en manos de los apóstoles el germen del cristianismo y encargó a la propia Iglesia de desarrollar este germen precioso; la encargó de liquidar todos los derechos políticos derivados de la ley del más fuerte y todas las instituciones que representaran un obstáculo al mejoramiento de la existencia moral y física de la clase

más pobre".
La "bibliolatría" luterana no es, para nuestro filósofo, sino la consecuencia de una visión a la vez antihistórica y antisocial del cristianismo.
En efecto –dice–, el estudio exclusivo de las Escrituras ha traído las siguientes consecuencias: 1) ha hecho perder de vista (a los luteranos) las ideas positivas y de inmediato interés y les ha dado el gusto por la metafísica y por los sentimientos indefinidos: 2) ha turbado su imaginación con el recuerdo de los vicios nefandos (como el incesto y la bestialidad), que la civilización ha hecho desaparecer; 3) ha fijado la atención sobre deseos políticos impracticables (como el de la absoluta igualdad) y ha impedido al mismo tiempo la implantación de un sistema político en el cual los hombres más capaces en las ciencias y las artes dirijan los intereses generales, y 4) ha hecho que quienes se dedican a él lo consideren como la tarea más importante del mundo, y se empeñen en distribuir millones de ejemplares de la Biblia en el mismo, en vez de emplear todo ese tiempo y esa energía en divulgar una doctrina proporcionada al estado actual de la sociedad.
Esta crítica del protestantismo es tanto más dura cuanto más necesario resulta hacer comprender a los "reformados" que su Iglesia necesita aún una reforma. La crítica, igual que en el caso del catolicismo, aparece como esencialmente acertada en varios aspectos. En primer lugar, Saint-Simon señala con indudable precisión la enorme fuerza deletérea del luteranismo frente a la corrupción del clero y del Papado. En segundo lugar –y éste es el mayor de sus logros críticos–, pone de relieve el carácter retrógrado de una reforma de la Iglesia que acaba subordinándola al poder de los reyes y del Estado. Si, de hecho, las Iglesias luteranas han evolucionado hacia una teología más abierta y han logrado una gran independencia respecto del Estado, ello se debe a la evolución del mismo Estado y de la sociedad en general más que a las iglesias mismas. La crítica que hace Saint-Simon, en tercer lugar, al empobrecimiento estético del culto luterano tiene menor importancia y resulta bastante discutible. Olvida, en todo caso, que la música tomó allí el lugar que las artes plásticas tenían en el culto católico y que, si la Iglesia romana tuvo en el siglo XVI a un Miguel Ángel, la Iglesia luterana tuvo en el XVII a un Bach. Finalmente, en cuarto lugar, hay que señalar la concepción evolutiva, esencialmente moderna, de la historia del cristianismo que Saint-

Simon contrapone a la palingenesia fijista de la Reforma. Puede ponerse en duda, sin embargo, y con muy fundadas razones, la veracidad histórica de la imagen que Lutero se había formado de la Iglesia primitiva, así como de las generalizaciones que hace el propio Saint-Simon sobre el carácter popular y antiaristocrático de la Iglesia medioeval. En el primer caso se trata de una carencia de sentido histórico; en el segundo, de una deformación del mismo por obra del romanticismo.

El cristianismo de Saint-Simon es un cristianismo en el cual el dogma propiamente dicho no existe; en el cual el ritual pierde todo carácter sacramental y mágico; en el cual la jerarquía eclesiástica queda reducida a la inmanente jerarquía espiritual de los intelectualmente más capaces. Se trata de un cristianismo pragmático, que surge de la convicción que alcanzó Saint-Simon hacia el fin de sus días (de un modo parecido a su discípulo Comte) de que la ciencia social (a cuya definitiva constitución había dedicado una gran parte de su vida de estudioso) (Cfr. Ansart, *op. cit.*, c. 1), no basta para promover el cambio y la constitución de una sociedad más perfecta, y de que es necesario dotar a los espíritus progresistas de una nueva religión. Se trata también de un cristianismo dinámico y evolutivo, que crece y se desarrolla con la sociedad misma. Se trata, en fin, de un cristianismo esencial cuyo único artículo de fe: trabajar por la elevación física y moral de la clase más numerosa y más pobre, sólo puede ser contrariado por una herejía, “según la cual el poder de César es el poder regulador de la sociedad cristiana”.

CAPITULO III:

LUIS BLANC Y EL SOCIALISMO DEMOCRÁTICO

Luis Blanc no fue un revolucionario como Bakunin; no tuvo la fuerza analítica de Proudhon ni el vigor sintético de Marx; careció de la imaginación creadora de Fourier y de la genial visión anticipadora de Saint-Simon.
En la historia de las ideas sociales representa el tránsito entre el socialismo utópico y el socialismo reformista y parlamentario.
De los socialistas utópicos (Saint-Simon, Fourier, Owen) conserva la fe en la educación y en las "luces", el temor a la violencia y el ideal de la armonía de clases. De los viejos republicanos, la idea de que todas las reformas sociales pueden y deben realizarse a través del Estado democrático y, particularmente, a través de la acción legislativa. Blanc representa, fuera del marxismo, lo que los socialdemócratas reformistas son dentro de éste, aun cuando su lenguaje resulte con frecuencia más radical y contundente que el de los socialistas democráticos de nuestros días.
Nació el 29 de octubre de 1811 en la capital de España. Fue hijo de un burócrata de la corte de José Bonaparte y de una mujer corsa.
En 1839, tras diversas incursiones periodísticas por los órganos de la izquierda republicana, fundó su propia *Revue du progrès*. En ella apareció una serie de artículos suyos que más tarde fueron publicados en forma de libro con el título de *L'organisation du travail* (1839). Esta primera obra contenía ya, como dice Cole (*Historia del pensamiento socialista*, I, p. 171), la mayor parte de sus ideas esenciales. Con muy escasos elementos nuevos dio a luz más tarde *Le socialisme: droit au travail* (1849) y *Catéchisme des socialistes* (1849), cuyo título recuerda el *Catéchisme des industriels* de Saint-Simon. En la *Historie de dix ans*, 1830-1840, que apareció en París en cinco volúmenes entre 1841 y 1844, "brillantes cualidades literarias le permitieron aprovechar con gran éxito –dice Luigi Foscolo Benedetto–, en una obra de vastas proporciones, audaz en sus intenciones y en sus lineamientos, el conocimiento particularísimo que el periodismo le había proporcionado de los hombres y los hechos del día". La obra fue muy leída por las clases

populares, y Zola, en *La taberna*, habla de un obrero que la contaba en su breve biblioteca, junto a *Los girondinos*, de Lamartine, y *Los misterios de París*, de Sué. Más tarde, por sugerencia e incitación de la novelista George Sand, que compartía la mayoría de sus ideas sociales y políticas, se dedicó a una obra de mayor aliento todavía, que recién pudo concluir en el año 1862: la *Historie de la Révolution Française*, la cual puede considerarse uno de los mejores precedentes de la *Historia socialista de la revolución francesa* de Jean Jaurés. Ese libro fue, junto con los análogos de Michelet y Lamartine, el más famoso de los que por entonces se escribieron sobre el tema.

Durante la revolución de 1848 formó parte del gobierno provisional y desde allí se propuso llevar a cabo las reformas sociales y laborales que había proyectado en sus escritos. La marcha de los sucesos le impidió toda realización concreta. Los grupos de la extrema izquierda (los discípulos de Blanqui, por ejemplo) lo consideraban tibio; los de la derecha lo acusaban, en cambio, de fomentar la sedición. Como consecuencia de las revueltas de mayo, se vio al fin obligado a desterrarse a Inglaterra.

Allí sufrió, sin duda, la influencia del cooperativismo (del sistema Rochdale sobre todo) y del naciente sindicalismo, pero sus ideas no parecen haber variado, de todos modos, en nada sustancial. Quizá lo haya impresionado más que nada la obra de Dickens con sus cuadros de la miseria urbana, aunque no con lo que Macaulay llamaba su "socialismo obtuso", que no era, en verdad, sino socialismo difuso (Cfr. Hesketh Pearson, *Dickens: Su carácter, sus comedias y su carrera*, México, 1960, págs. 187-200).

En 1870 volvió a la patria, donde reemprendió, en el seno de la Tercera República, su combate político y social.

El horror a la violencia y, en definitiva, a la revolución, lo hizo pronunciarse contra la Comuna, y hasta llegó a colaborar con Thiers, aun cuando sus viejas ideas reformistas y moderadas lo llevaron a mediar entre aquélla y el gobierno reaccionario de Versalles.

En 1876 fundó, con un grupo de republicanos de izquierda, el partido radicalsocialista, que este año [1976] cumple un siglo, y cuya trayectoria histórica recoge, en cierta medida, el espíritu de Luis Blanc. El 6 de diciembre de 1882 dejó de existir en la ciudad de Cannes.

Como Owen y Fourier, fue Blanc un agudo censor del capitalismo y

de la libre empresa. Sus observaciones sobre la vida de los obreros en Francia recuerdan en seguida el clásico estudio de Engels sobre *La condición de las clases laboriosas en Inglaterra*, y se basan en encuestas como las de Villerme (Cfr. J. Y. Cálvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, p. 24). Pero, lejos de propiciar la toma del poder por los obreros organizados, lo espera todo de la razón y de la pedagogía social. Cree que una nueva organización del trabajo, que elimine la libre empresa y la competencia, es el principio de toda solución justa de la cuestión social. Piensa, por otra parte, que tal organización sólo puede promoverla un Estado republicano y plenamente democrático, sustentado en el sufragio universal. "Crítico despiadado del capitalismo, anuncia el fin de éste como resultado de su concurrencia con la clase obrera, una vez que ésta se organice en un vasto sistema de asociaciones", dice P. Bravo (*Socialismo premarxista*, Caracas, 1961, p. 143). Y añade: "No significa esto la enunciación de la lucha de clases; al contrario, la destrucción del capitalismo supone la colaboración del proletariado y de la burguesía, cuyos intereses se ven igualmente afectados por la dinámica de la libre competencia. Sólo un supuesto de hecho es preciso para que la profecía se cumpla: la extensión del sufragio a todos los ciudadanos, única vía para contar con un parlamento democrático capaz de organizar pacíficamente la reforma social. Corresponde, pues, al Estado la estructuración de la nueva sociedad, mediante la organización del crédito público y la creación de talleres sociales. Éstos, financiados al principio por suscripción pública, llegarán a ser autosuficientes y constituirán el núcleo del movimiento asociacionista, haciendo una realidad del derecho al trabajo".

El origen de todos los males que padece la sociedad de su tiempo lo encuentra Blanc en la competencia y la libre empresa. Gracias a ella muchos obreros se ven privados de trabajo (y están así obligados a morir de hambre); otros muchos deben aceptar salarios míseros (y de tal modo se ven forzados a una vida que es apenas mejor que la muerte misma). Por otra parte, la competencia trae también la ruina a los burgueses, ya que, según sus despiadadas normas, el que tiene más arruina al que tiene menos, pero es, a su vez, reducido a la miseria por quien tiene todavía más.

De esta manera, Blanc, que, como ya dijimos, no es un revolucionario, apunta certeramente sus dardos contra el corazón mismo del sistema capitalista. Advierte que la libertad (inclusive la

libertad política) no tiene nada que ver con la libre empresa y que, más aún, ésta viene a ser, en definitiva, la libertad para acabar con las libertades de los demás. Sin formularla de un modo explícito, enuncia ya, en cierto modo, la ley de la concentración del capital (que Marx considerará una de las leyes fundamentales del desarrollo del capitalismo) y, al mismo tiempo, la ley de la pauperización creciente del proletariado (que el mismo Marx vincula con la concentración del capital absoluto, aunque también con la disminución del capital variable) (*Cfr.* J. Y. Cálvez, *op. cit.*, ps. 346-7).

Nutrido en las ideas políticas de la Revolución, republicano ferviente, admirador de Garibaldi y de todos los héroes de la democracia de su siglo, Blanc se opone radicalmente a las ideas económicas de Adam Smith y de sus secuaces continentales. La libre empresa y el sistema de la competencia son, en primer lugar, ruinosos para la clase obrera.

En la sociedad capitalista, el pobre, dice Blanc, más que un miembro parece un enemigo. No puede sembrar la tierra porque otro la ha ocupado ya; no puede recoger los frutos que ésta brinda porque fueron ya previamente adjudicados; no puede cazar o pescar porque tal derecho lo concede el Estado mediante un precio; no puede mendigar porque las leyes lo prohíben, no puede echarse a dormir en una calle porque también hay disposiciones contra los "vagabundos"; no puede siquiera exiliarse, en busca de una vida menos dura, porque no se permite viajar al extranjero sino a quien llena determinadas condiciones que él no puede satisfacer. En tales circunstancias ofrece lo único que tiene: sus brazos, su inteligencia, su fuerza, a cambio de un mendrugo. Pero aun así es posible y hasta probable que su ofrecimiento sea rechazado. No le queda entonces otro recurso –concluye Blanc– más que matarse o matar a los ricos.

La consecuencia de esto es sencilla. "Asegurad trabajo al pobre; habréis hecho poco por la justicia, y el reino de la fraternidad estará todavía muy lejos, pero por lo menos la revuelta no será necesaria y el odio no será considerado como algo sagrado. ¿Habíais pensado esto? Siempre que un ser humano, que trata de vivir sirviendo a la sociedad, se ve fatalmente impulsado a atacar con riesgo de morir, su aparente agresión no es sino una legítima defensa y la sociedad que lo abruma no la juzga: asesina" (*La organización del trabajo*; citamos siempre según la traducción de Aina Montaner en *Precursores del socialismo*, México, 1970).

Blanc, heredero en esto de los socialistas utópicos, se preocupa por la seguridad de la burguesía y de todas las clases sociales; considera indeseable toda violencia, pero no deja de explicar y aun de justificar la revolución cuando la sociedad acorrala por hambre a la clase proletaria. Lo menos que la sociedad puede hacer es, entonces, brindar trabajo bien remunerado a todos los obreros. Ahora bien, una sociedad cuyo funcionamiento económico se base en la competencia no puede hacer tal cosa. Con su ágil estilo periodístico, que tanto contrasta con la pesadez doctrinaria de Owen y con el arbitrario léxico de Fourier, Blanc dialoga así consigo mismo: "¿En qué consiste la competencia para los trabajadores? En el trabajo puesto en subasta. Un empresario necesita un obrero. Se presentan tres. '¿Cuánto queréis por el trabajo?', 'Tres francos; tengo mujer e hijos'. 'Bien, ¿y tú?', 'Dos francos y medio: no tengo hijos, mujer solamente'. 'Estupendo. ¿Y tú?', 'Dos francos me bastarán: estoy soltero'. 'El trabajo es tuyo, pues. Ya está hecho: la puja ha terminado'. ¿Qué pasará con los dos proletarios eliminados? Es lógico pensar que se dejarán morir de hambre. Pero, ¿y si se hicieran ladrones? Sin miedo; tranquilos: para eso están los gendarmes. ¿Y asesinos? Tenemos a los carniceros. Respecto del más afortunado de los tres, su triunfo será muy efímero. Si llega un cuarto trabajador, tan robusto como se lo permita el ayuno, día sí, día no, el salario requerido será tan bajo que tocará el fondo: nuevo paria; otro que pasa a engrosar las filas de los galeotes".

Impresionado por el grave fenómeno de la desocupación y de la continua baja de los salarios, generada por la libre empresa, Blanc enfrenta a sus contemporáneos con la alternativa de poner fin a la competencia o de poner límites estrictos al crecimiento demográfico de las clases populares. Como, sin duda, no considera posible ni aceptable la segunda posibilidad (el malthusianismo no ha ganado a Blanc, como tampoco a los demás socialistas de la época), sólo queda, como única solución, el limitar y, a la larga, el suprimir la libre competencia.

"Pero ¿quién sería tan ciego como para no ver que, si continúa la competencia libre, la baja de salarios es necesariamente un hecho general y por ningún concepto excepcional? ¿Tiene la población unos límites que le está vedado rebasar? No sería lícito, entonces, decir a la industria, abandonada al capricho del egoísmo individual, mar tan fecundo en naufragios: ¿no aspiráis a más? La población aumenta sin trabas; ordenad entonces a la madre del pobre que se

haga estéril y blasfemad contra Dios porque la hizo fecunda; puesto que si no lo hacéis así, pronto el campo de batalla será demasiado pequeño para los que combaten. Se acaba de inventar una máquina: ordenad que la destruyan y lanzad anatemas contra la ciencia, porque si no lo hacéis así, los miles de obreros que la máquina ha arrojado de las fábricas vendrán a llamar a las puertas de la fábrica de al lado y harán descender los salarios de sus compañeros. Baja sistemática de salarios que conduce a la supresión de un cierto número de obreros: he aquí el inevitable resultado de la libre competencia. Competencia que no es sino un procedimiento industrial mediante el cual los proletarios se ven obligados a exterminarse recíprocamente".

Blanc advierte con claridad el fenómeno de las migraciones internas del campo a la ciudad, el papel que en ello desempeñan los medios modernos de comunicación (como el ferrocarril), el degradante hacinamiento cada vez mayor de las masas laboriosas urbanas.

Citando un informe del doctor Guepin, alude a las condiciones de las mismas en las ciudades más pequeñas, con el alucinante cuadro de sus viviendas infrahumanas, de su trabajo agotador, de sus salarios insuficientes, de sus hijos prematuramente enfermos y agotados.

Más aún, de la miseria nace el delito. "Pero si el delito nace de la miseria, ¿de quién nace la miseria? Lo hemos visto ya. La competencia es tan fatal para el rico como para el pobre: tiranía perpetua para uno, amenaza perpetua para el otro. ¿Sabéis de dónde proviene la mayor parte de los desgraciados que son condenados a prisión? De algún centro industrial. Las distintas ramas del trabajo proporcionan a los tribunales un número de acusados igual al doble de los procedentes del sector agrícola. La estadística proporciona, al respecto, datos irrebatibles".

Por otra parte, la libre competencia trae consigo la inestabilidad de los salarios y la desproporción de los mismos en relación con el costo de la vida, todo lo cual produce como consecuencia la disolución de la familia. "Cada matrimonio supone un aumento de gastos. ¿Por qué la pobreza ha de juntarse con la pobreza? Así pues, que la familia ceda el puesto al concubinato. Les nacen hijos. ¿Cómo alimentarlos? He aquí por qué se encuentran tantas criaturas muertas en las esquinas de las calles de la periferia, en las escaleras de alguna iglesia solitaria e incluso bajo el pórtico del palacio en donde se elaboran las leyes". El infanticidio y la niñez abandonada,

señala Blanc, son fenómenos predominantemente ligados con la sociedad industrial, y originados en las condiciones mismas que ésta crea para la clase asalariada.

Pero tan triste casi como el destino del expósito o del asesinado en su cuna es el del niño obligado a trabajar en una fábrica. En muchos establecimientos industriales de Francia –dice, citando un informe presentado a las Cámaras– se puede ver a niños de cinco y seis años, cuya jornada de trabajo, igual a la de los adultos, es de trece horas y media. En Inglaterra, Owen, apoyado por Bentham, había presentado un proyecto de ley que prohibía el trabajo de los niños menores de diez años, pero recién en 1819 se llegó a fijar legalmente un mínimo de nueve años para la admisión en las fábricas.

En Francia, la filantropía de los legisladores –dice con amarga ironía Blanc– ha sido tan sensible como para fijar en ocho años la edad en que un niño puede empezar a perder su humanidad al servicio de una máquina. Citando un informe de Charles Dupin, señala Blanc que de cada diez mil jóvenes llamados en Francia al servicio militar hay ocho mil novecientos ochenta enfermos y deformes entre los provenientes de zonas industriales y sólo cuatro mil veintinueve entre los que llegan de zonas agrícolas.

Pero si la salud física se deteriora en el malsano ambiente de los talleres y fábricas, la salud moral no sale mejor librada de ellos. ¿Puede imaginarse –se pregunta indignado Blanc– algo más pernicioso para las costumbres que la ineludible promiscuidad en los lugares de trabajo? “No hay duda –continúa– que tal promiscuidad determina la inculcación del vicio en la infancia. ¿Cómo leer sin horror cuanto dice el doctor Cumins acerca de los pacientes de once años curados por él en un hospital de enfermedades sifilíticas? y ¿qué conclusiones sacar del hecho de que en los prostíbulos de Inglaterra la edad media de las pupilas oscila alrededor de los dieciocho años?”

Pero todavía hay más. No sólo el trabajo industrial bajo el régimen de la libre empresa destruye física y moralmente al obrero, sino que también lo inutiliza desde el punto de vista intelectual: no sólo lo hace enfermo o deforme, vicioso o criminal; lo hace también ignorante y analfabeto.

En efecto, la educación, que Blanc, como los socialistas utópicos y los iluministas, sigue considerando el camino real del progreso humano, se torna prácticamente imposible en medios proletarios.

“La ley señala, por cierto, que debe haber un maestro en cada localidad para impartir la primera enseñanza, pero los recursos que a ello se afectan son tan mezquinos que, de hecho, casi nadie está dispuesto a asumir tal empleo. Por otro lado, los padres no pueden mandar a sus hijos a la escuela porque tienen que mandarlos a la fábrica. Por cada fábrica que se abre, una escuela se cierra”.
“¿Es acaso justo un orden social en el que la industria es sorprendida en flagrante delito contra la educación? Y ¿cuál puede ser la importancia de la escuela en una sociedad como ésta?”, se pregunta nuestro autor.
Finalmente, por si todo lo dicho fuera poco, Blanc comprueba el hecho de que las clases laboriosas se multiplican más rápidamente que las ricas. Acogiendo una plausible hipótesis de Sismondi (en sus *Études sur l’economie politique*), Blanc explica el hecho por la falta de perspectivas para el futuro en los proletarios: el que no tiene seguridad alguna no puede planear nada respecto de su familia y de su prole; acepta todos los hijos que vienen sin preocuparse por un mañana que, de todas manera, siempre es oscuro.
Algunos contemporáneos de nuestro pensador llegaron a proponer, inspirados sin duda en la práctica espartana respecto de los ilotas, que se asfixiara a todos los niños de familias obreras que sobrepasaran el número de tres.
En verdad, infiere Blanc, nacer pobre es un grave delito. Y trabajar en una fábrica o en un taller resulta, en todo caso, menos digno de respeto que acogerse a un asilo o estar condenado a prisión.
En efecto, en Inglaterra, dice, citando una obra de E. Bulwer (*England and the English*), un jornalero puede comprar con su salario 122 onzas de comida por semana: a un mendigo a cargo de la parroquia se le dan 151, y a un delincuente en la prisión, 239.
Todas estas monstruosas realidades sociales, insiste Blanc, son fruto de la libre empresa. “La competencia produce la miseria: éste es un hecho probado por las cifras. La fecundidad del pobre arroja a la sociedad gran cantidad de desgraciados que necesitan trabajar y que no encuentran trabajo: otro hecho comprobado por cifras. De lo cual se infiere que la sociedad no tiene otra alternativa que la de escoger entre matar a los pobres o alimentarlos gratuitamente, es decir, entre optar por la atrocidad o bien por la locura”. Cuando uno lee estas noticias y consideraciones de Blanc no puede asombrarse de que *La organización del trabajo* fuera confiscado en

1840, poco después de su publicación, bajo el pretexto de que su autor "se complacía en exagerar los padecimientos de los pobres" (Cfr. E. Dólleans, *Historia del movimiento obrero*. Buenos Aires, 1960, 1, p. 170).

De tal modo el capitalismo revela una de sus más agudas y mortales contradicciones. Pero Blanc, en lugar de inferir de aquí el colapso de la sociedad capitalista y la inevitabilidad de una revolución que instaure una sociedad sin clases, se esfuerza por demostrar, de acuerdo con los socialistas utópicos, que la sustitución del régimen de la libre empresa interesa a todas las clases sociales por igual, ya que tal régimen a todas por igual perjudica. "¿Quién, pues, está realmente interesado en mantener el orden social establecido? Nadie, absolutamente nadie: el rico no más que el pobre, el tirano no más que su víctima. A mi modo de ver, todos están convencidos de que los dolores, producto de una civilización imperfecta, existen, bajo formas diversas, en todas las capas sociales".

Al pobre lo mata el hambre, al rico la saciedad; a aquél lo atormenta la inseguridad, a éste el aburrimiento; al uno lo aniquila la tisis, al otro la neurastenia. "Y, además, por cada pobre que va empalideciendo a causa del hambre, hay un rico que va empalideciendo por el miedo". Para Blanc, éste es un hecho afortunado que le permite salvar, contra toda violencia revolucionaria, el viejo armonismo de Fourier y de Saint-Simon.

"¡Ah, gracias a Dios que no hay para la sociedad ni progreso parcial ni parcial decadencia! Toda la sociedad progresa o toda la sociedad decae. ¿Se comprenden mejor las leyes de la justicia? Todas las clases sociales se ven beneficiadas de este hecho. ¿Que las ideas de justicia se oscurecen? Todas las clases sociales sufren las consecuencias de ello".

He aquí la antigua concepción de la sociedad como un todo orgánico, en la cual la salud de cada parte depende de la de todas las demás; concepción que se remonta a Platón y a los estoicos y que San Pablo expresaba diciendo: "*Quando membrum dolet, totum corpus dolet*".

"Una nación en la que existe una clase oprimida se parece a un hombre con una pierna herida: esta pierna impide todo movimiento a la pierna sana", escribe Blanc.

El propósito de crear "ex radice" un nuevo organismo, aunque usando los elementos del viejo, supone la previa destrucción de éste: he aquí la revolución. La idea de curar al miembro enfermo

para que los demás miembros puedan disfrutar de una íntegra salud supone la conservación, en toda medida de lo posible, del viejo organismo: he aquí la reforma.
La idea de la solidaridad social suplanta por completo la idea de la lucha de clases.
Como confía plenamente en el poder transformador del Estado democrático, Blanc ve en el mismo el principal instrumento de esta reforma, en lo cual difiere, como ya hemos dicho, de los socialistas utópicos. Sin embargo, no por eso desecha enteramente el típico asociacionismo de éstos. Lo que Blanc propone no es, como bien lo advierte Cole, un "socialismo de Estado". "Tomó de los fourieristas –dice el citado autor– una fe profunda en la 'asociación' y en las virtudes de la vida en comunidad. No quería que el Estado dirigiese la industria, pero sí que ayudase a establecer organismos autónomos mediante los cuales los obreros la dirigieran por sí mismos, eligiendo sus propios jefes y repartiéndose la retribución en forma que se ajustase a una serie general de reglas destinadas a asegurar la distribución justa y la provisión adecuada para mantener el capital disponible y para hacer nuevas inversiones. Quería que de los servicios sociales, a los que daba mucha importancia, no estuviese encargado principalmente el Estado, sino esas asociaciones obreras que reservarían parte de sus ingresos para sostenerlos".
Los socialistas utópicos, al tener presentes ciertas consecuencias de la Revolución Francesa (el terror robespierriano, la no solución de los problemas del trabajo, etc.), prescindían en sus planes socialistas del Estado, y cuando, como en el caso de Saint-Simon, le asignaban algún papel (siempre temporal) en la estructuración de la nueva sociedad, les resultaba indiferente que el gobierno fuera republicano o monárquico, absoluto o constitucional. Su desprecio por la política era tan grande que, para ellos, no había prácticamente diferencia entre el zar de Rusia y la república francesa.
Blanc le asigna al Estado la tarea de promotor de las asociaciones y empresas obreras y el papel de legislador de las mismas en un momento inicial. Pero el Estado del cual habla no es ni puede ser para él sino la república democrática. Ésta es, sin duda, la única capaz (en cuanto surgida de la voluntad popular), de impulsar la magna empresa de la organización del trabajo y, al mismo tiempo, la única capaz de respetar la autonomía de los trabajadores y la

autogestión obrera. Más aún, contra los saint-simonianos señala los peligros de una dirección de la industria desde arriba, esto es, por parte del Estado y de los tecnócratas ("los más importantes de los industriales", como decía Saint-Simon).
Y, contra los discípulos de Fourier, sostiene que en una sociedad justa no hay razón para seguir atribuyendo perpetuamente a quienes proporcionan una vez el capital una parte del producto del trabajo social.
En cierto sentido, el pensamiento del moderado Blanc representa un avance sobre las ideas de sus predecesores: intenta superar los peligros de la burocracia, la tecnocracia y un potencial estatismo, que encuentra en Saint-Simon, y, al mismo tiempo, los restos de capitalismo, que encuentra en Fourier.
Reconoce el aporte de ambos, pero les reprocha el no haber sido "reformadores prácticos". Y así como al dirigirse a los republicanos burgueses intenta demostrarles que la única forma de conseguir el apoyo del pueblo para la reforma política y el establecimiento de un régimen democrático es no olvidar los graves problemas sociales que afectan a la clase laboriosa, así, volviéndose hacia los socialistas utópicos y hacia los anarquistas de la época, trata de convencerlos de que no hay manera práctica de solucionar la cuestión social sino a través de un Estado democrático y republicano. "L. Blanc cree en la reforma. Piensa que el sufragio universal fundará la democracia política y abrirá el camino a la democracia social", como dice J. Defrasne (*La gauche en France de 1789 a nos jours*, París, 1972, p. 46).
Para él, "la emancipación del proletariado es una tarea harto compleja: va ligada a demasiadas reformas, rompe con demasiados hábitos, arremete contra demasiados prejuicios, es contraria –en apariencia, aunque no en realidad– a demasiados intereses, de forma que es verdaderamente una locura creerla factible por mediación de una serie de fuerzas parciales y de tentativas aisladas".
Sólo la fuerza del Estado (del Estado democrático y republicano, se entiende) es capaz de promover eficazmente tal emancipación. "Lo que el proletariado necesita para realizar su emancipación son instrumentos de trabajo: que se encargue de eso al gobierno. No, sin la reforma política no es posible ninguna reforma social; porque, si la segunda es la meta, la primera es el medio para llegar a ella".
Proudhon rechazaba, sin duda, esta concepción en su socialismo

eminentemente “apolítico”; Marx, para quien el Estado no determina a la sociedad, sino que es determinado por ella, veía aquí un mero sofisma.
Pero Blanc, como después los socialistas democráticos en general, insistía en que no se pueden solucionar los problemas sociales sin antes establecer un adecuado régimen político, y en que la justicia social sólo puede edificarse sobre un régimen de libertades republicanas.
“Hay que llegar a la conclusión de que la discusión de las cuestiones sociales es baldía, peligrosa incluso, y de que es necesario empezar por la conquista del poder. ¿Qué conseguimos con determinar únicamente las cosas que hay que hacer en la segunda etapa? Esto equivale a decir: ‘Comencemos el viaje: ya veremos después hacia dónde caminar’. Tal error es en la actualidad bastante común, y es preciso confesar que también lo comparten algunas mentes privilegiadas. No se niega la urgencia de resolver las cuestiones sociales; se reconoce también que para llegar a la reforma social hay que hacer antes la reforma política. Pero se cree que la discusión de estas graves cuestiones debe ser aplazada para después de la revolución política. Nosotros opinamos de otra manera”.
Una vez establecido un régimen democrático, el gobierno debe ser, para Blanc, el regulador supremo de la producción. Para ello se le debe dotar de grandes poderes.
Su táctica consistirá en usar la libre empresa a fin de destruirla.
Creará así una serie de fábricas sociales o “ateliers nationaux”, a las que dotará de fondos suficientes. Como creador de las mismas, reglamentará su funcionamiento y establecerá las normas que han de regirlas, mediante una ley o serie de leyes. En estas fábricas deberán ser admitidos todos los obreros que reúnan las condiciones requeridas.
Como, dada la perniciosa educación que todos han recibido, la emulación no se puede fomentar sino mediante un aumento en la retribución, al principio habrá diferencia entre los salarios. Éstos serán, en todo caso, suficientes para asegurar a todos los trabajadores, sin excepción, una existencia digna.
Al principio también (esto es, durante el primer año) el gobierno nombrará el personal directivo de las fábricas; pero después de un año, período en que los obreros habrán podido conocerse entre sí, dichos dirigentes serán elegidos por los mismo obreros.
Al final de cada año de trabajo se dividirán las ganancias en tres

partes: la primera se repartirá, a su vez, igualitariamente entre todos los obreros miembros de la asociación; la segunda estará destinada a la manutención de enfermos inválidos y ancianos; la tercera se empleará en ayudar a otras industrias en crisis. De este modo, como se ve, el principio de la igualdad de las retribuciones se va imponiendo (pese a la desigualdad inicial de los salarios) y se reafirma el principio de "solidaridad" (versión socialista-democrática de la "fraternidad") hacia los más necesitados sectores de la clase trabajadora.

Cada fábrica podrá admitir, además de obreros que trabajan en la industria propiamente dicha, a otros cuyas actividades y oficios los obligan a trabajar aisladamente (artesanos), de modo que cada una de estas empresas sociales estará constituida por una diversidad de profesiones agrupadas en torno de una industria.

Cada trabajador podrá disponer de su salario, pero las ventajas de la vida en común producirán pronto una asociación libre, esto es, voluntaria de las necesidades y los gustos.

Inclusive los capitalistas podrán asociarse a estas fábricas o talleres nacionales, pero no percibirán nunca, como interés de su inversión, un beneficio superior al que percibe, como salario, un trabajador corriente.

Aun así, el capital (como la intervención rectora del Estado) tiene para Blanc un carácter meramente transitorio en la industria socializada (recuérdense los reproches a Fourier y a Saint-Simon, respectivamente).

Como en cada rama importante de la industria se establecerá una fábrica social, en competencia con las fábricas privadas; aquélla, gracias a las ventajas de la asociación y al entusiasmo de los trabajadores interesados directamente en el éxito de la empresa, no tardará en prevalecer totalmente sobre éstas. Tal lucha no podrá ser comparada, sin embargo, con la que establecen los empresarios entre sí en el sistema de la libre competencia, pues mientras ésta implica el fraude y la violencia, aquélla será llevada a cabo por medios pacíficos.

Siempre enemigo de la violencia, siempre defensor de la armonía de clases, Blanc lleva hasta este terreno su temor a la revolución. Espera, en cambio, que poco a poco los capitalistas concurran con los trabajadores a las fábricas sociales para beneficiarse con las ventajas de la asociación y que, al cabo de un tiempo, se produzca, sin injusticias irreparables, la absorción de la industria privada por

la industria social y el fin del capitalismo y de la libre empresa. “El Estado se convertiría, poco a poco, en el patrón de la industria, y nosotros, como resultado de tal hecho, habríamos obtenido, en lugar del monopolio, la aniquilación de la competencia: la asociación”.

Las fábricas sociales así establecidas y fortificadas se asociarán entre sí, dentro de la misma industria: habrá una fábrica central, al modo de las casas matrices de la industria capitalista, y otras periféricas al modo de las sucursales. De esta manera se logrará, entre otras cosas, impedir todo posible renacimiento de la competencia entre las fábricas sociales.

En este momento se abolirían también las iniciales desigualdades en el salario, y teniendo asegurado, como dice Cole (*op. cit.*, 1, p. 175), el mercado (cuyo único límite sería la capacidad de producción), “desaparecerían los obstáculos para aceptar completamente los progresos científicos, y como la abundancia sustituiría a la escasez, llegaría a ser posible aplicar la fórmula de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades”.

Al juzgar las ideas de Blanc en su repercusión histórica no se puede dejar de tener en cuenta que los “talleres nacionales” establecidos por el gobierno republicano por decreto del 27 de febrero de 1848, a los cuales alguien llamó, con razón, “organización de la miseria”, nada tuvieron que ver con los talleres que nuestro autor propone (Cfr. Dólleans, *op*, *cit.*, I, p. 217). Más bien, si alguna vez tuvieron principio de realización fue, tal vez, en algunas empresas cooperativas fomentadas por el Estado en Escandinavia.

Alguien podría argüir que esta vía hacia el socialismo no deja de ser utópica, dada la fuerza de los intereses y la complejidad de la economía industrial contemporánea. No vamos a discutir este punto: sólo recordaremos –en defensa de Blanc– que países como Suecia han seguido un camino análogo (aunque no idéntico) a éste, y han edificado una clase de socialismo que, si bien dista bastante de ser integral, es la que más se acerca hasta ahora al ideal de una comunidad humana sin explotación y sin opresión.

Es difícil no darse cuenta de los peligros que el parlamentarismo y el pluralismo político entrañan para quienes se proponen construir una sociedad socialista. La historia del siglo pasado y del nuestro nos brinda abundantes ejemplos de partidos socialistas que, llegados al gobierno por la vía electoral, lejos de lograr la cooperación o, por lo menos, la no beligerancia de los partidos

burgueses, se vieron obligados (a veces sin advertirlo siquiera) a renunciar a todo programa verdaderamente socialista, y se convirtieron, de grado o por fuerza, en meros apéndices de la burguesía liberal. El hecho de que Blanc, junto con otros republicanos moderados como Jules Simon y Emmanuel Arago, eligiera el campo de Versalles (Cfr. J. Grave, *Quarante ans de propagande anarchiste*, París, 1973, p. 110) y fuera hostil a la comuna (*Ibid.*, p. 152) resulta quizá la mejor ilustración histórica de los peligros del reformismo y del socialismo parlamentario.

Sin embargo, los peligros que entraña la vía opuesta, esto es, la dictadura del proletariado, son todavía mayores. También aquí la historia nos enseña algo. La dictadura del proletariado suele no ser sino (en el mejor de los casos) dictadura de algunos proletarios. En realidad, casi nunca pasa de dictadura de autoproclamados y sedicentes "representantes del proletariado".

Dictadura de partido deviene pronto en dictadura de los líderes o del líder del partido. En tales condiciones se pueden realizar tareas y proyectos anticapitalistas y antiburgueses, sin que por eso se edifique un verdadero socialismo. De hecho, se suelen transitar las vías del capitalismo de Estado: se suprime la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción, pero el Estado, hecho propietario de todo esto, se vuelve, a su vez, propiedad de una nueva clase de burócratas y tecnócratas. No sólo no se logra aquella "igualdad de ingresos", que un simple fabiano como B. Shaw (*The intelligent Woman's Guide to socialism and capitalism*, cap. 26) consideraba la esencia del socialismo, sino que ni siquiera se puede decir que las retribuciones sean proporcionales al trabajo socialmente útil que cada miembro de la sociedad realiza.

Y, puesto que "socialismo" significa liberación integral del hombre, tampoco puede pasarse por alto el hecho (no por repetido hasta el hartazgo en los medios burgueses y reaccionarios menos verdadero) de que la liberación del capitalismo se paga al alto precio de la supresión de todas las libertades públicas y personales.

Pero, para volver ahora al pensamiento de Luis Blanc, parece conveniente hacer todavía algunas precisiones. Se ha dicho que el socialismo de Blanc es un socialismo burgués. Debería decirse, más bien, que se trata de un socialismo "para burgueses", en el sentido de que su proyecto está dirigido, ante todo, a los burgueses republicanos, a cuyos representantes parlamentarios se pretende convencer.

Hemos hecho notar que hay en Blanc un verdadero horror por la violencia, por el terrorismo y por la lucha de clases. Esto no significa, sin embargo, que no reconozca la lucha de clases como un hecho, al menos en el seno de la sociedad capitalista y en el ámbito de la libre empresa.

Hemos afirmado también que propicia la armonía de clases. Pero ello no significa que, a la par de los reformistas burgueses, suponga como deseable o como necesaria la sociedad de clases y la coexistencia pacífica del proletariado junto a o por bajo de la burguesía. Bien claramente queda expresado, en los textos que citamos, el propósito de disolver finalmente a la burguesía como clase en el seno de la clase obrera, dignificada por el socialismo. Lo que en todo caso se le podrá reprochar es el excesivo optimismo que este programa pedagógico-político supone.

Es bastante frecuente, asimismo, hablar de "socialismo de Estado", cuando se estudian las ideas de Blanc. Se trata, sin duda, de un equívoco. En todo caso, podría hablarse de un "socialismo desde el Estado", que no es ni "por" ni "para" ni "con" el Estado. El papel de éste frente a los "talleres sociales" es más bien el del Dios cartesiano, cuyo papel frente al universo se limita a dar el "impulso" inicial (*chiquenaude*). W. Abendroth (*Storia sociale del movimiento operario europeo*, Torino, 1971, p. 28), escribe: "Los obreros que –así lo creyeron al menos, en un primer momento– en febrero de 1848 habían vencido, consiguieron imponer la entrada de Blanc y Albert en el gobierno y la constitución de la comisión del Luxemburgo; después de la crisis económica de 1847 habían perdido ya el trabajo o estaban amenazados por la desocupación. Para ellos el problema más importante consistía en asegurarse el derecho al trabajo a través del poder público. Esto debía suceder de manera que se hiciese imposible la repetición de catástrofes económicas análogas, como también una nueva subordinación total a los capitalistas industriales en la vida económica. *Los ateliers sociaux* de Luis Blanc –una anticipación de las asociaciones productivas con el sostén del Estado de Ferdinand Lassalle– parecían salirle al paso a esta exigencia. A través de la política crediticia de una banca nacional de propiedad pública, ellos deberían asegurar una lenta superación del orden capitalista de la economía y de la sociedad, con el consenso pacífico de todas las clases que constituían la población".

Todo esto es verdad, salvo la comparación con los talleres

propuestos por Lassalle, que constituyen el más típico ejemplo de las instituciones del socialismo de Estado. *Los ateliers sociaux* de Blanc tendían directamente a la autogestión desde el instante mismo de su creación por el Estado. Y aunque es evidente que este proyecto fracasó por completo, y que el crédito de Blanc sufrió entonces una sensible baja, hasta el punto de que Proudhon declaraba que aquél había "envenenado a los obreros con fórmulas absurdas" y que había imaginado ser la abeja de la revolución, cuando sólo había sido la cigarra, también es cierto que Blanc evitó el descrédito total y que en los congresos obreros posteriores a la Comuna se siguió considerando con asombro su apoyo al gobierno de Versalles en 1871, según advierte A. Ollivier (*La Comuna*, Madrid, 1971, págs. 40-41).

Se puede convenir con este autor en que Blanc, como hombre de acción, "no pasaba de ser un parlamentario oportunista y prudente". Pero es difícil aceptar con él que *La organización del trabajo*, obra que fundó la fama de Blanc, "no pasa de ser un artículo de revista cuya claridad de estilo encubre un pensamiento un tanto impreciso". Es, en todo caso, falso que "con la pretensión de ser, ante todo, práctico, el libro vacila entre la reforma y la revolución, sin pronunciarse jamás en favor de una u otra" (*op. cit.*, p. 41).

La originalidad del libro (o, si se quiere, del artículo de revista) consiste precisamente en que, reconociendo como un hecho la lucha de clases en la sociedad capitalista, señalando toda la miseria originada por la libre empresa, previendo inclusive la posibilidad de una revolución violenta y de un incontenible alzamiento de los oprimidos, sigue creyendo en la república, propicia el advenimiento de una democracia social a partir de la democracia política y se pronuncia, sin lugar a dudas, por la reforma. Cree, además, que tal reforma, iniciada por el Estado, deberá ser llevada a cabo sólo por los trabajadores; que ella acabará con el sistema de la libre competencia y con la clase burguesa, y que, finalmente, conducirá a una sociedad sin clases donde las relaciones sociales estén regidas por éste, su lema favorito: "De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades".

CAPITULO IV:

BLANQUI O LA PASIÓN REVOLUCIONARIA

En toda la historia del movimiento socialista no hay una sola figura –si se exceptúa, quizás, a Bakunin– más encarnizadamente entregada a la pasión revolucionaria que la de Louis August Blanqui. Y por eso mismo no hay allí ningún pensador cuyas ideas y escritos estén tan íntimamente vinculados con la acción. Trazar su biografía es estudiar su pensamiento. "Blanqui fue siempre, sobre todo –dice Cole (*Historia del pensamiento socialista*, I, ps. 167-168)–, un jefe insurrecto y el representante de una teoría de la dictadura revolucionaria, cuya idea la derivó sobre todo de Babeuf y de Buonarroti, pero la hizo más explícita que ellos. Su creencia fundamental estribaba en la eficacia de un pequeño partido armado muy disciplinado y organizado para la revolución y destinado a establecer una dictadura que dirigiría la educación del pueblo con vistas a introducir el nuevo sistema social del comunismo".

A organizar este partido y a preparar el golpe que habría de llevarlo al poder consagró todos sus esfuerzos. Poco le interesaron los planes para una sociedad futura, en que tan pródigos habían sido los socialistas utópicos. Tampoco creyó, como muchos de los socialistas de su época, en las virtudes del cooperativismo. Nunca intentó, como Marx, la creación de un gran partido de masas que representara los intereses de proletariado. Ni siquiera confió demasiado en el sindicalismo y en los sindicatos. Y siempre desdeñó, por supuesto, la idea de realizar el socialismo a través del parlamento y de la legalidad republicana, que defendía Luis Blanc.

Blanqui nació en Puget-Théniers, en las cercanías de Niza (Cfr. *Défense du citoyen Louis Auguste Blanqui devant la Cour d'assises*, París, 1832), el día 1 de febrero de 1805. Enviado a París para completar allí sus estudios secundarios, a los dieciséis años, mientras estudiaba en el liceo de Charlermagne, se unió ya a los carbonarios. Constituían éstos una sociedad secreta influida notablemente por la francmasonería, cuyo ritual adoptaron en parte, pero recién originada durante los años de la ocupación napoleónica de Italia, entre 1802 y 1810, por un grupo de oficiales

antibonapartistas, que fundaron allí sus primeras logias. “El cometido de estas logias fue promover la oposición política contra los franceses y trabajar a favor de garantías constitucionales, y consiguieron gran número de prosélitos entre los oficiales del ejército, los terratenientes y los funcionarios italianos. Los carbonarios toman su nombre, y gran parte de su ritual, de las antiguas sociedades de socorros mutuos de los carboneros fabriqueros que habían florecido desde la Edad Media y que cayeron bajo el influjo de la francmasonería en el siglo XVIII”. (Cita a David Arman, en *Sociedades secretas* de Norman Mackenzie,, Madrid, 1973, p. 199.)

Los carbonarios, cuyo modelo era el régimen constitucional inglés y norteamericano, no lograron arraigar nunca en las masas populares, pero aglutinaron a los sectores más combativos de la clase media liberal y llegaron a constituir la sociedad secreta más influyente en la política europea de la primera mitad del siglo XIX. “Se extendieron sus logias desde Francia a España, Italia, Grecia e incluso Rusia; representaban en todas partes la causa del liberalismo en contra de la Santa Alianza, establecida para gobernar en Europa después de la derrota de Napoleón en 1815. En una serie de insurrecciones, en 1820 y 1821, los carbonarios consiguieron la promulgación de constituciones en España y en algunos estados italianos, y también la independencia de Grecia” (D. Arman, *op. cit.* p. 200).

Como su hermano mayor Adolfo, demostró en esta época Luis Augusto interés por los problemas económicos, pero en vez de seguir, como aquél, un tranquilo camino académico, nunca dejó de poner sus conocimientos al servicio de la acción revolucionaria y conspirativa. Los textos que frecuentaba no eran, por supuesto, sólo los de los economistas liberales, como Smith y Say, sino también, y sobre todo, las obras de Saint-Simon, Fourier y sus discípulos. Éste fue, puede decirse, su primer contacto con las ideas socialistas, aunque no debe descartarse enteramente la posibilidad de que el aprendiz de revolucionario haya conocido también al viejo Felipe Buonarroti, descendiente de la familia de Miguel Ángel y fiel discípulo del igualitario Babeuf. En todo caso, la publicación del libro de Buonarroti, *Conspiration pour l’égalité, dite de Babeuf*, en 1828, tuvo en sus ideas y en su acción una influencia decisiva.

En 1830 participó en la revolución que acabó con la monarquía absoluta y el régimen de la restauración. Sin embargo, la mera

instauración de un gobierno constitucional y de una monarquía liberal no podía satisfacer su sed de cambios sociopolíticos radicales. Pronto comenzó a conspirar también contra el rey burgués.

Adhirió entonces a varias sociedades secretas, como "Los amigos del pueblo", "La sociedad de las familias" y "La sociedad de las estaciones", que funcionaban más o menos al margen de la ley. Tales sociedades, aun cuando se proponían ante todo la instauración de la república y de la democracia política (incluyendo el sufragio universal), adoptaron también pronto una serie de ideas socialistas (e inclusive "comunistas", en el sentido de Cabet). A través de las mismas, Blanqui se encaminó definitivamente hacia el socialismo, y, al mismo tiempo, hacia la conspiración permanente. El 12 de mayo de 1839 intervino en la frustrada tentativa para derrocar la monarquía orleanista. Éste y otros intentos revolucionarios le valieron, ya en el primer período de su actividad política, la prisión y hasta una condena a la pena capital (después conmutada). En los meses de febrero a mayo de 1848 tuvo, como dice Gian Mario Bravo, "una función de primer plano, participando en la vida de las asociaciones democráticas y populares y guiándolas en su acción, criticando la acción del Gobierno, poniendo en guardia a las masas parisienses contra el engaño perpetrado con las propuestas elecciones generales con sufragio universal, que habrían visto prevalecer a la Francia campesina y moderada sobre el París republicano y progresista".

En abril de 1849, otra vez preso y llevado ante los tribunales por haber tomado parte en el intento del pueblo parisiense de asumir directamente el poder, fue condenado a diez años de reclusión.

Pero aun en la cárcel siguió conspirando contra el orden burgués, y particularmente contra el segundo Imperio, que en 1851 había sustituido a la segunda República. Encarcelado o en el destierro, enfermo o fugitivo, no cesó ni un instante en su actividad revolucionaria, y, al mismo tiempo que leía abundantemente, organizaba su partido y planeaba sin cesar nuevas conspiraciones.

Al caer el imperio en 1870, retornó a París. La guerra contra Prusia y el peligro de un avasallamiento de Francia por parte del imperio alemán despertaron en él un antiguo patriotismo jacobino: el patriotismo de quienes ven en la Francia republicana el símbolo y, más aún, la condición de la igualdad y la libertad en el mundo. Editó, por eso, un diario que llamó *La Patrie en danger* (La patria en

peligro), en el cual, al mismo tiempo qué intentaba avivar los sentimientos patrióticos de las clases trabajadoras, combatía el rumbo francamente conservador que había tomado el Gobierno. Éste lo encarceló una vez más, y de tal modo, Blanqui permaneció alejado en los gloriosos días de la Comuna, de la cual parecía haber sido uno de los más meritorios precursores. Sus partidarios, aunque sólo eran allí minoría, desempeñaron sin embargo, un papel importante.

En 1879 volvió a recuperar su libertad ante la presión de sus seguidores y de la izquierda en general, que logró elegirlo diputado por Burdeos. Aunque nunca llegó a ocupar su asiento en la Cámara, la influencia de su verbo combativo se hizo sentir en seguida, sobre todo a través de un nuevo periódico, al que tituló libertariamente *Ni Dieu ni maître* (Ni Dios ni amo) (1880-1881). La influencia del anarquismo revolucionario, floreciente ya en la década del 80, parece haberse dejado sentir al menos en el tono y el estilo de esta última publicación periódica; aunque hay que hacer notar que Blanqui no renunció jamás a su propio concepto de la dictadura revolucionaria y del partido de "elite".

El 1º de enero de 1882 murió en París, habiendo pasado casi la mitad de su vida en la cárcel (Cfr. G. Geffroy, *L'enfermé-Auguste Blanqui*, París. 1926, dos tomos).

"Blanqui es, ante todo, como dice Touchard (*Historia de las ideas políticas*, p. 441), un hombre del siglo XVIII". El jacobinismo no le provee solamente un punto de partida sino también una estructura mental y un estilo de pensamiento y de vida. Es preciso advertir, sin embargo, que, dentro de la corriente jacobina, Blanqui siente más desprecio que admiración por el deísta Robespierre (a quien considera ambicioso y traidor), mientras estima en mucho al ateo y radical Hebert. Su anticlericalismo se vincula con el de Voltaire, pero va mucho más allá, hasta emparejarse con el ateísmo militante de D'Holbach. Los jesuitas son, como para Saint-Simon, blanco preferido de sus diatribas. Su antimilitarismo no excluye un patriotismo que llega a ser xenófobo y antisemita. Para él, los judíos son típicos exponentes de la usura y del descomedido afán de lucro.

Como hace notar muy bien el ya citado Touchard, "durante mucho tiempo subsistió en Francia un antisemitismo de izquierda, al igual que surge, durante la Comuna (1871), un nacionalismo jacobino". Sólo a finales del siglo XIX, añade dicho autor, nacionalismo y antisemitismo se convierten en atributos de la derecha. Hoy,

podríamos agregar, han vuelto a ser caracteres bastante generales de la izquierda, por lo menos en los países subdesarrollados.
De todas maneras, puede decirse con Lewis I. Lorwin (*Encyclopedia of the Social Sciences*, I, II, págs. 584-585) que el programa revolucionario de Blanqui fue ganando, con el tiempo, en claridad, y que cada vez puso más énfasis en la idea de la lucha de clases. "Ya bajo la Monarquía de julio, denuncia el antagonismo entre ricos y pobres, la oposición cada día más cruel entre el lujo y la miseria", dice G. Lefranc (*Historia de las doctrinas sociales en la Europa contemporánea*, Barcelona, 1964, p. 88). Y añade: "No cree en las cooperativas de consumo, y menos aún en las asociaciones de producción, 'funesto señuelo' en el que no debe caer el proletariado. Interesan más las sociedades de resistencia y las huelgas. Todo debe, empero, subordinarse a la toma del poder y a una utilización de éste, inflexible, por parte de los revolucionarios".
Blanqui no escribió, puede decirse, ningún libro, pero sí muchos artículos, manifiestos, ensayos polémicos, defensas ante los tribunales, panfletos, etcétera.
Los trabajos periodísticos publicados en *La Patrie en danger* fueron recogidos en un volumen con ese mismo título en 1871. Después de su muerte, en 1883, algunos amigos y seguidores dieron a luz en París una obra en dos volúmenes, titulada *Critique Sociale*, integrada por una serie de artículos aparecidos en diversas épocas y lugares.
Aparte de esto, escribió y publicó Blanqui algunos opúsculos, como *Foi et science* (Bruselas, 1886), con el seudónimo de Suzamel, donde ataca al filósofo católico Gratry (autor de *La philosophie du Credo* (1861); de una *Logique* (1855) y de un tratado *De la connaissance de l'âme* (1857), en que se opone no sólo al materialismo, sino también al idealismo alemán) y *L'armée esclave et opprimée* (París, 1880), cuyo antimilitarismo, sin llegar al extremo de los anarquistas contemporáneos, que pedían la simple y llana abolición de todo ejército, llega, no obstante, a exigir la supresión de la conscripción y el servicio militar obligatorio, tal como entonces y aún ahora se cumple en Francia, y su sustitución por una instrucción militar a todos los jóvenes. En *L'éternité par les astres* (París, 1872), folleto compuesto en la prisión, expone, dentro de una concepción claramente materialista, su idea del eterno retorno. Jorge Luis Borges, en su ensayo "El tiempo circular" (incluido en *Historia de la eternidad*), al hablar del segundo de los modos fundamentales que asume la teoría del eterno retorno, dice: "Un principio algebraico lo

justifica: la observación de un número *n* de objetos –átomos en la hipótesis de Le Bon, fuerzas en la de Nietzsche, cuerpos simples en la del comunista Blanqui– es incapaz de un número infinito de variaciones. De las tres doctrinas que he enumerado, la mejor razonada y la más completa es la de Blanqui. Éste, como Demócrito (Cicerón, *Cuestiones académicas*, libro segundo, 40), abarrota de mundos facsimilares y de mundos disímiles no sólo el tiempo, sino el interminable espacio también. Su libro hermosamente se titula *L'éternité par les astres*; es de 1872".

Blanqui fue un hombre de vasta cultura y de intereses amplísimos, y el hecho de que su vida haya estado enteramente dominada por la pasión revolucionaria y el genio de la revuelta no debe inducirnos a dudar de su valor como intelectual.

Alan B. Spitzer, en su libro *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui* (1957), ha hecho notar las extensas lecturas y el interés de Blanqui por los muy diversos problemas sociales, filosóficos y científicos de su época.

Casimir Bouis, en el Prefacio del volumen que recoge los escritos de Blanqui en *La Patria en danger* (citado por Gian Mario Bravo), dice: "Blanqui es el ser completo. Es el 'homo' de Terencio y el 'vir' de Juvenal, el hombre y el ciudadano. Lo que, desde el principio, llama en él la atención es esta fría intrepidez, esta calma soberana, este estoicismo tranquilo, que denotan infaliblemente al hombre indestructible... Es un sabio, matemático, lingüista, geógrafo, economista, historiador; tiene en su cabeza toda una enciclopedia... Blanqui no es, pues, el hombre de una época. Apoyándose en los principios eternos, no razonando, sino de acuerdo con ellos, es el hombre de todas las situaciones. Sus enemigos saben mejor que nadie que él es el hombre de Estado más completo producido por la revolución".

Si bien es cierto que las sociedades secretas de las que formó parte en su juventud tenían como meta principal la lucha contra el absolutismo y el establecimiento de una democracia política, Blanqui traspasa muy pronto los límites del mero republicanismo. Los republicanos más o menos revolucionarios como Ledru-Rollin son con frecuencia blanco de sus ataques. A Mazzini, que polemizó con Bakunin, lo considera "un charlatán, un arrogante, un ambicioso y aún algo peor". Su nacionalismo democrático le parece un ideal mezquino y retrógrado. Mazzini es "el hombre menos cosmopolita y más egoístamente nacional de toda Europa". (Todos

los textos de Blanqui los traducimos de la antología de Gian Mario Bravo, *Socialismo e azione rivoluzionaria*, Roma, 1969.)
Su distancia con respecto a los socialistas utópicos queda clara a lo largo de varios decenios de teoría y de praxis insurreccional.
"Que el pueblo ahora, gritando su hambre, vaya a pedir a los privilegiados que abandonen sus privilegios, a los monopolistas que renuncien a sus monopolios, a todos que renieguen de su ocio: se le reirán en las narices. ¿Qué habrían hecho en 1789 los nobles si se les hubiera suplicado humildemente que renunciaran a sus derechos feudales? Habrían castigado la insolencia... Pero se obró de otra manera" (*Defense du citoyen Louis Auguste Blanqui*, 1832). Nada podía ser para el apasionado revolucionario más ridículo que las razonadas memorias enviadas por Fourier a los reyes y nobles de Europa a fin de convencerlos de las bondades del socialismo. Para Blanqui el socialismo se construye con las armas en la mano; es revolucionario o no es: "no se puede ser revolucionario sin ser socialista, y viceversa" (*Carta a Maillard*, 1852).
Por otra parte, la manía de construir "a priori" modelos pormenorizados para la sociedad futura ("hay tres o cuatro Moisés que aseguran haber erigido construcciones de cal y cemento para la eternidad") le parece ociosa, cuando no perjudicial. "La manía sería inocente si estos fanáticos amantes de la clausura no se mostraran duros contra los demoledores de la vieja prisión, que rehúsan trabajar en las construcciones de la nueva y pretenden dejar al público al aire libre, cosa terrible según todos los mesías" (*El comunismo, porvenir de la sociedad*, "La critique sociale", 1869-1870).
Para Blanqui resulta evidente que la civilización tiene su "inevitable coronamiento" en el comunismo. "El estudio del pasado y del presente –dice– atestigua que todo progreso es un paso dado en esta dirección y el examen de los problemas hoy en discusión no permite encontrar otra solución razonable. Todo se encamina hacia este epílogo. Depende sólo de la instrucción pública y, en consecuencia, de nuestra voluntad. El comunismo no es, pues, una utopía. Es un desarrollo normal, y no tiene afinidad alguna con los tres o cuatro sistemas salidos enteramente listos de cerebros fantasiosos" (*Ibid.*)
Su posición se acerca aquí mucho al determinismo de Marx, aun cuando la insistencia en la instrucción pública como condición fundamental en la realización del socialismo parece precisamente un resabio del socialismo utópico. A Cabet le reprocha, en todo

caso, el “equiparar el ideal regulador del futuro con las hipótesis lanzadas al aire por reveladores de pacotilla”, el ignorar que “el comunismo es una resultante general y no un huevo puesto y empollado en un rincón de la especie humana por un pájaro con dos pies y sin plumas ni alas”.

A los saint-simonianos, fourieristas y positivistas los acusa de algo más grave: todos ellos, armonistas ilusos, han declarado la guerra a la revolución. Anunciaron durante treinta años el fin de la era destructiva y el advenimiento de la nueva era orgánica en las personas de sus respectivos mesías, al par que se rebajaron ante todos los gobiernos reaccionarios y mendigaron sus favores, insultando a la república. Sólo se pusieron de acuerdo, por otra parte, en sus diatribas contra la revolución. Los saint-simonianos –pormenoriza– son verdaderos pilares del imperio y no por ello se les puede acusar de apostasía: “Sus doctrinas han triunfado: la soberanía del capital, la omnipotencia de la banca y de la industria. Reman con ellos; nada mejor. ¡Y pensar que estas buenas gentes han sido tomadas por peligrosos innovadores!” (*Ibid.*)

Los fourieristas, después de haber cortejado a Luis Felipe, con entero desprecio de la república, se han vuelto republicanos cuando ésta triunfó y “han desaparecido en la tempestad con su burlesca utopía”.

En cuanto a los positivistas, divididos en ortodoxos (“que dicen la misa de difuntos en la cámara mortuoria del profeta”) y protestantes (“que pasan la vida negando la doctrina que predican o predicando la doctrina que niegan”), son “todos igualmente notables por el miedo a los golpes, el respeto de la fuerza y el cuidado en evitar el contacto con los vencidos”.

El carácter conservador del positivismo, que Marx señala con toda claridad (y que la historia de América latina testimonia repetidamente), no escapa, como se ve, a la aguda visión de Blanqui, como tampoco la conexión del saint-simonismo con la tecnocracia y la burocracia (un socialismo para ingenieros-jefes y directores generales) y el torpe desdén por la democracia que llevó a ciertos fourieristas a aceptar las más innobles formas de la tiranía. (Sarmiento cuenta que en uno de sus viajes encontró a un fourierista francés admirador del sangriento señor feudal Juan Manuel de Rosas.)

Concordando también en esto con Marx, escribe Blanqui: “El comunismo, que es la revolución misma, debe guardarse de los

condicionamientos de la utopía y no escindirse jamás de la política".
Pero, a diferencia de Marx, que postula un partido de masas (el partido de la clase obrera), Blanqui no sale nunca (tal vez debido a su formación en las sociedades secretas) de la concepción de un partido de "elite".
Para él, la idea de la lucha de clases aparece clara en su oposición a la idea de concordia o armonía que proponen los socialistas utópicos, pero no tiene todavía el carácter de motor de la historia que asume en Marx. La oposición burguesía-proletariado se halla en el centro de todo conflicto social y político contemporáneo, aun cuando no defina el concepto de clase social en general ni el de clase obrera en particular con entera precisión y claridad.
Ya en su *Defensa*, de 1832, se proclamaba a sí mismo "proletario"; caracterizaba al proletariado como "la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y están privados de derechos políticos" y enfáticamente sostenía: "Sí, señores, es la guerra entre ricos y pobres; los ricos lo han querido así: ellos son, en efecto, los agresores. Sólo ellos consideran acción nefasta el hecho de que los pobres opongan resistencia.
Con gusto dirían, al hablar del pueblo: 'Este animal es tan feroz que cuando es atacado se defiende'.".
En una conferencia pronunciada el 2 de febrero de 1832, incluida en los *Manuscritos* que conserva la Biblioteca Nacional de París, dice: "Hasta ahora ha habido en Francia tres intereses: el de la clase así llamada muy alta, el de la clase media o burguesa y, en fin, el del pueblo. Sitúo al pueblo en último lugar porque ha sido siempre el último y porque confío en la próxima realización de la máxima evangélica: 'los últimos serán los primeros'.". Por una parte, tenemos aquí una tripartición que representa con exactitud a las tres clases principales de la Europa de la época, en la cual, como se ve a través de la misma conferencia de Blanqui, la burguesía luchaba aún duramente con la aristocracia feudal valiéndose del pueblo, y, a la vez, luchaba contra el pueblo, explotando su trabajo y usufructuando sus triunfos políticos. Por otra parte, esta "guerra a última sangre" parecerá que debe concluir en una mera transposición, puesto que "los últimos serán los primeros". Debe advertirse, asimismo, que Blanqui habla genéricamente del "pueblo" o de los "proletarios", o aun de los "pobres", y que aquí parece incluir tanto a obreros como a artesanos y campesinos sin

tierra o con poca tierra. Veinte años después, en su *Carta a Maillard* {1852) delimita así el contenido de las clases protagónicas: la clase burguesa "comprende la mayor parte de los individuos que tienen cierto grado de bienestar y de instrucción: financieros, negociantes, propietarios, abogados, médicos, gentes de leyes, funcionarios acomodados, gente toda que vive de las propias rentas o de la explotación de los trabajadores. Añadid a esto un buen número de campesinos que poseen riquezas pero ninguna educación y llegaréis a reunir como máximo una cifra tal vez de cuatro millones de individuos". La ciase proletaria, a su vez, está compuesta por treinta y dos millones de hombres "sin propiedad o al menos sin grandes propiedades, que viven sólo del magro producto de sus brazos".

El criterio que define la pertenencia a una clase determinada no es todavía, como en Marx, la función en el proceso de la producción de bienes económicos, sino la mera propiedad (mueble o inmueble). Por otra parte, Blanqui no utiliza aquí un criterio rígido o mecánico y sabe muy bien que "los burgueses han levantado primero la bandera del proletariado, han formulado las doctrinas igualitarias, las difunden, las conservan, las vuelven a recoger después de la caída. En todas partes los burgueses conducen al pueblo en sus batallas contra la burguesía". Él mismo es uno de esos burgueses y tiene plena conciencia de ello. Pero no por eso deja de señalar, según ya dijimos, que la lucha de clases se desarrolla en la Europa (o, por lo menos, en la Francia) de su época, principalmente entre proletarios y burgueses.

En la citada *Carta de Maillard* (1852) lo pone en guardia contra una concepción no clasista de la política, que pretende situar la ideología democrática por encima de la oposición básica entre explotadores y explotados: "No se quiere que los dos campos opuestos se llamen con sus verdaderos nombres: proletariado y burguesía. Pero no tienen otros".

Veinte años después, en el *Informe sobre la situación interna y externa de Francia después de la Revolución de julio*, planteaba la cuestión en términos distintos, pero para llegar a no muy distintos resultados. Atendiendo allí, ante todo, a los hechos de la reciente historia política, los contrarios son el principio de legitimidad (esto es, la monarquía tradicional, tal como la defendían los aristócratas) y el principio de soberanía (esto es, la república, pero entendida como república social, tal como la quería el pueblo de París y los socialistas). En todo caso, el apasionado extremismo de Blanqui lo

lleva ya a sostener que “el justo medio es una estupidez, un gobierno bastardo que quiere darse aires de legitimidad, con lo cual sólo hace reír”. Esto quiere decir que la monarquía constitucional que los burgueses desean (lo mismo que, más adelante, la república moderada) es una estafa perpetrada contra el pueblo: en caso de conflicto, los burgueses (“que tienen por patria sólo al propio banco o la propia casa, que con mucho gusto se harían rusos, prusianos o ingleses para ganar dos *liards* en una pieza de tela o un cuarto por ciento de ventaja más en un descuento”) se pondrán de parte de la monarquía absoluta y se cobijarán bajo la bandera blanca por miedo al tricolor republicano (es decir, por temor al pueblo y a los desposeídos).

En un artículo de 1834 titulado “Quien hace la sopa debe comerla”, incluido luego en *Critique sociale* (tomo II, pág. 118 y sigs.), resume Blanqui con claridad sus ideas acerca del valor, de la propiedad y del origen y desarrollo de las clases sociales. Toda riqueza nace del trabajo (intelectual y manual), pero supone un elemento pasivo, que es la tierra. Parecería natural, pues, que los agentes o causas activas, es decir, los trabajadores, poseyeran la tierra, que es su instrumento indispensable. Sin embargo, no es así. Algunos individuos se apoderaron por la astucia o por la fuerza de lo que era común a todos y lo declararon, por medio de la ley, su propiedad privada perpetua. Esta ley se transformó en base y fundamento de todo el orden social y jurídico, de tal manera que los derechos humanos, inclusive el derecho a la vida, en caso de conflicto, se posponen ante el derecho de propiedad. Por lógica consecuencia, tal derecho se extendió luego “del suelo a los otros instrumentos, productos acumulados del trabajo, indicados con el nombre genérico de capitales”. Ahora bien, puesto que éstos, que en sí mismos son pasivos y estériles, sólo dan frutos gracias a la mano de obra y, por otro lado, constituyen la materia prima del trabajo; la mayoría que no posee capitales, se halla condenada a trabajos en provecho de la minoría que los posee. “Los zánganos devoran la miel creada por las abejas”, dice, repitiendo el viejo motivo virgiliano del “sic vos non vobis”. Nuestro orden social resulta así fundado sobre la conquista, que dividió a los hombres en vencedores y vencidos. Ya Saint-Simon había expuesto esta idea, pero Blanqui la vincula más concretamente con la propiedad de la tierra y de los medios de producción. Para él, de la propiedad de la tierra surge, como lógica consecuencia, la propiedad de los hombres

que cultivan la tierra: “Los han considerado primero como complemento de su dominio; luego, en último análisis, como propiedad personal, independiente del suelo”. He aquí el origen de la esclavitud.

Pero hay en el hombre una innata tendencia a la igualdad, y ésta logró una primera victoria al suprimir la esclavitud doméstica. Desde entonces, “el privilegio debió reducirse a poseer los hombres no ya como bienes muebles, sino como un inmueble unido al inmueble territorial e inseparable del mismo”. Al señalar así el tránsito del período esclavista al período feudal, Blanqui, a diferencia de Marx, que ve detrás de dicho tránsito una serie de cambios económicos (esto es, materiales), no aduce como causa sino “el principio de igualdad, esculpido en el fondo del corazón” (esto es, una tendencia moral y espiritual). La concepción iluminista del progreso predomina aún sobre la concepción materialista de la historia.

A partir del siglo XVI –advierte–, con la trata de negros en las colonias recrudece la esclavitud, y ésta aún perdura (1834) en las posesiones francesas. Pero, por otra parte, la condición de los trabajadores de la metrópoli no es sustancialmente diferente de la de los esclavos antillanos. “La servidumbre, en efecto, no consiste sólo en ser cosa del hombre o siervo de la gleba. No es libre aquel que, privado de los instrumentos de trabajo, está a merced de los privilegiados que los detentan. Es tal acaparamiento y no esta o aquella constitución política lo que hace esclavas a las masas. La transmisión hereditaria de la tierra y de los capitales pone a los ciudadanos bajo el yugo de los propietarios: no tienen otra libertad más que la de elegirse el patrón”. Lo político resulta así subordinado a lo economico-socíal, y Blanqui parece acercarse más, en esto, al materialismo histórico, para el cual el sistema jurídico-político es una superestructura, que a la concepción liberal (y aun jacobina) de los derechos del hombre, que pretende afianzar la igualdad, ante todo, en las leyes y en la constitución política.

La asimilación de la condición del proletariado a la del esclavo será, desde este momento, un lugar común en la literatura socialista y anarquista. Blanqui va más allá y sostiene que, en cierto sentido, la primera resulta más lamentable que la segunda: al plantador le interesa que el esclavo no muera, porque es su capital; al capitalista, la muerte del proletario le es indiferente, no pierde nada con ello y siempre puede sustituirlo con otro. “El salario –dice,

enunciando casi la "ley de bronce" de Lassalle–, aunque apenas suficiente para impedir la muerte, tiene la virtud de hacer abundar la carne explotada: perpetúa la estirpe de los pobres para el servicio de los ricos, prolongando así de generación en generación aquella doble herencia paralela de opulencia y miseria, de goces y dolores, elemento constitutivo de nuestra sociedad". Y añade, con el amargo vigor que tendrá la propaganda ácrata finisecular: "Cuando el proletario ha sufrido bastante y ha dejado sucesores para que sufran después de él, va a un hospital a dar su cadáver a la ciencia, como instrumento de estudio para curar a sus patrones".

Los dueños de los medios de producción, como los antiguos amos de esclavos, gozan del derecho de vida y muerte sobre los trabajadores. "¡He aquí los frutos de la apropiación de los instrumentos de trabajo! Para las masas, fatigas incesantes, un escaso salario por la jornada, nunca seguridad para mañana, y la miseria si un movimiento de cólera o de miedo les quita dichos instrumentos. Para los privilegiados, la autocracia absoluta, el derecho de vida y muerte". Y, sin embargo, todo depende del trabajo. Los amos necesitan de los trabajadores, pero no viceversa. "Ninguna sociedad sin trabajo. Por eso no hay ociosos que no dependan de los trabajadores. Pero ¿qué necesidad tienen los trabajadores de los ociosos? ¿Es productivo el capital en sus manos a condición de que no les pertenezca? Supongamos que el proletariado, desertando en masa, lleve sus penas y sus fatigas a algún lejano país. ¿Morirá por ventura por la ausencia de sus patrones?... En cambio, ¡qué curioso sería ver la cara de nuestros fieros soberanos abandonados por sus esclavos! ¿Qué hacer con los palacios, las fábricas, los campos abandonados? ¿Morir de hambre en medio de estas riquezas o echarse encima vestidos de trabajo, tomar la azada y sudar humildemente sobre un pedacito de tierra? ¿Cuántas llegarían a cultivar todos juntos? A este propósito, basándose en la famosa *Parábola*, publicada en 1819, por Saint-Simon, la cual se basa, a su vez, en un conocido episodio de la historia romana, escribe: "Pero un pueblo de treinta y dos millones de habitantes no se retira ya al Monte Aventino. Observemos, pues, la hipótesis contraria. Una bella mañana, los ociosos, nuevos Bías, evacuan el suelo de Francia, que queda en manos trabajadoras. ¡Día de felicidad y de triunfo! ¡Qué inmenso alivio para tantos millones de pechos liberados del peso que los oprime! ¡Cómo respira a pleno pulmón esta multitud! ¡Ciudadanos, entonad a coro el cántico de la liberación!". De esta

versión inversa de la famosa *Parábola* saca la siguiente consecuencia, que él considera más bien como un axioma: "La nación se empobrece con la pérdida de un trabajador; se enriquece con la de un ocioso". Por lo cual concluye: "La muerte de un rico es un beneficio".

Marx predice el fin próximo del capitalismo; Blanqui afirma que el derecho de propiedad está en decadencia. Pero mientras aquél se funda en un análisis más o menos acertado de los factores económicos, éste, al modo de los viejos revolucionarios, invoca "el principio esenio de la igualdad", que de dieciocho siglos a esta parte va minando gradualmente la propiedad privada.

Por otro lado, al igual que Marx, y contra lo que creen muchos jacobinos partidarios de la "ley agraria", Blanqui sostiene "que la igualdad no consiste en la división de la tierra", y ve con claridad que "la subdivisión infinita del suelo no cambiaría, en el fondo, nada del derecho de propiedad". Más aún, sabe que mediante "la riqueza proveniente de la propiedad de los instrumentos de trabajo más bien que del trabajador mismo, el genio de la explotación que ha permanecido en pie sabría muy pronto restaurar, con la reconstrucción de las grandes fortunas, la desigualdad social". Lo que propone, en cambio, es la "asociación", palabra que, todavía con resonancias utópicas, quiere decir, para él, la propiedad común de la tierra y de los medios de producción. Para lograr tal meta no basta, sin embargo, la asociación voluntaria y libre de los individuos, como suponía Cabet. Tampoco se debe confiar absolutamente en la huelga como instrumento revolucionario. "¿Quién no recuerda –dice– las miserias de 1831, cuando el capital se escondió por miedo o por vergüenza? De lo alto de su queso holandés, los barones de las cajas fuertes contemplaban fríamente las angustias de este pueblo diezmado por el hambre, como recompensa de la sangre vertida al servicio de sus vanidades burguesas. Las represalias de la huelga son imposibles". Los obreros de Lyon las intentaron (en 1831 y 1834), pero "el hambre domó la revuelta". El cooperativismo le parece igualmente a Blanqui un camino equivocado: "Es una extraña criatura, un ser híbrido, medio Proudhon y medio Malthus, o, más bien, Malthus en carne y hueso, recubierto con harapos proudhonianos" (*Esbozo de discurso*, agosto de 1867).

En efecto, aun cuando en 1848 existían ya dos socialismos, el de Proudhon, "basado en el individualismo moderado de la mutualidad

gratuita", y otro, anónimo, "basado en la asociación general progresiva", ambos "hermanos enemigos" conservaban una semejanza esencial en cuanto "combatían furiosamente la tiranía capitalista y proclamaban la ilegitimidad del interés en todas sus formas, renta, arrendamiento, premios, etc.", y en cuanto reconocían todos los derechos solamente al trabajo y ninguno al capital. En ambos, aunque de diferente manera se realizaba la esencia del socialismo, que puede hallarse enunciada en esta fórmula: "¡Ilegitimidad del interés del capital!".

Pero el cooperativismo, tal como hoy se propicia en las esferas capitalistas, deja de lado, dice Blanqui, el único aspecto que hace de Proudhon un socialista.

"Al contrario, el tanto por ciento es su dios y el capital su soberano. Tiene las mismas bases de todas las posibles sociedades comerciales, anónimas, en participación, en comandita. Léanse los estatutos, las rendiciones de cuentas, los manifiestos: es el lenguaje de las finanzas, ni un punto más ni una coma menos. Honorable enmienda a los pies del *laissez-faire* y del *laissez-passer*, triunfo completo de aquella economía política sin corazón que arroja a sus víctimas por millones en el engranaje insaciable de la concurrencia".

Hay tres clases de cooperativas: las de consumo, las de crédito y las de producción. Las primeras llevan a resultados anodinos. Las segundas constituyen ya un peligro para los trabajadores en una serie de cuestiones (intereses acumulados, cuentas corrientes, etc.) que no entienden. Las terceras, en fin, vienen a ser "la trampa más funesta en que puede caer el proletariado", ya que sólo hoy una muy pequeña parte del mismo (una verdadera "elite") tiene la capacidad necesaria para organizarlas y llevarlas adelante.

Blanqui acaba así por detectar en el cooperativismo una maniobra reaccionaria que tiene como fin dividir a los trabajadores en dos clases: "de un lado, la gran masa ignorante, abandonada, sin apoyo, sin esperanza, en los bajos fondos del salariado; del otro, una pequeña minoría inteligente, ahora sólo preocupada por sus propios intereses privados y separada para siempre de los hermanos desafortunados".

En todo caso, dice en un artículo de octubre de 1867, incluido en *La critique sociale*, entre huelga y cooperativismo será medio más eficaz la primera, cuya idea es accesible a todos, y no el segundo, que sólo pueden alcanzar las inteligencias más desarrolladas. "La huelga, a pesar de todos sus inconvenientes, es el medio natural al alcance de

todos, del cual todos participan. La cooperación es un medio accesible solamente a los más instruidos; para los demás es sospechoso o indiferente, si no directamente desconocido". La huelga, sin embargo, no puede ser sino un medio defensivo y provisorio contra la opresión del capital. En realidad, el único camino real es la revolución, la cual debe ser entendida, según dice en la *Carta a Maillard*, como "la aniquilación del orden actual, fundado sobre la desigualdad y la explotación; la ruina de los opresores, la liberación del pueblo del yugo de los ricos".

La revolución es, para Blanqui, en primer término, un movimiento tendiente a producir cambios políticos, que son los únicos capaces de originar una transformación social y económica. Estos cambios políticos consistirán en la toma del poder por el pueblo, que instaurará una república social, y se promoverán por medio de una insurrección armada.

Blanqui no confía en la vía electoral, pues parte, no sin razón, del supuesto de que la inmensa mayoría de la población, sobre todo en el campo, carece del mínimo de conocimientos necesarios para discernir sus propios intereses y se halla bajo el decisivo influjo del clero y de la aristocracia feudal. El 6 y el 14 de marzo de 1848 exhorta, por eso, al pueblo de París a que solicite a la Asamblea la postergación de las elecciones (*Manuscritos de Blanqui*, Biblioteca Nacional de París).

Un grupo, aunque sea reducido, de hombres decididos y conscientes, como aquel centenar que, en agosto de 1870, se reunió en el camino de La Valette, bajo la dirección del propio Blanqui, para apoderarse de las armas del cuartel de bomberos (Cfr. "*El Asunto de La Valette"*, en *La Patrie en danger*, París, 1871), debe ser el núcleo de la acción revolucionaria.

En un trabajo de 1868, que se conserva manuscrito en la Biblioteca Nacional de París (*Instruction pour une prise d'armes*), se ocupa Blanqui de la táctica de la insurrección armada. El fracaso de todos los intentos populares por tomar el poder se debe a la falta de organización y de centralización del mando. Nada más erróneo que confiar en la espontaneidad de las masas. Nada más eficaz y seguro que una rígida dirección y una monolítica acción. Esto es lo que tienen los burgueses y los reaccionarios; esto es lo que les falta a las fuerzas populares. "Lo esencial es organizarse a cualquier precio. Basta de esas tumultuosas revueltas de diez mil hombres aislados, que obran al azar, en desorden, sin ningún pensamiento unitario,

cada uno en su rincón y según su propia fantasía".
Esta unidad en el campo de batalla deberá prolongarse después de la toma del poder.
Aunque Blanqui siente aversión por las utopías, no puede dejar de esbozar un programa mínimo para la revolución triunfante en el campo de batalla. Entre las disposiciones inmediatas a tomar se cuentan, en *el orden económico*, la obligación de todos los empleadores de conservar provisoriamente el *status quo* en cuanto a personal y salarios y la convocación de asambleas para regular la cuestión de aduanas, minas, sociedades industriales, crédito e instrumentos de cambio, así como para echar las bases de las asociaciones obreras; en *el orden político*, la abolición del ejército y la magistratura; la cesantía de los funcionarios medios y superiores y el mantenimiento provisional de todos los empleados; la expulsión de todos los clérigos y religiosos y el pase al dominio del Estado de todos sus bienes muebles e inmuebles; la supresión del código penal, la institución del arbitraje en el orden civil y del jurado en e! orden penal, con una pena proporcionada a la culpa, impuesta por éste, según la conciencia y sin penalidades prefijadas; la formación de un ejército nacional y armamento para todos los trabajadores y el pueblo republicano; en *el orden educacional* la constitución de un cuerpo docente en tres grados: primario, secundario y superior. Todo esto en el marco de una dictadura instituida por el pueblo de París. ("El comunismo, porvenir de la sociedad", 1869-1870, en *La critique sociale*).
Como Marx, considera Blanqui indispensable una dictadura provisoria para consolidar la revolución. Grave error sería, y más que error, "razonada traición", un llamamiento presuroso a elecciones, como se hizo en 1848. "El recurrir al escrutinio al día siguiente de la revolución no podría tener más que dos fines igualmente culpables: obtener el voto por la fuerza o restablecer la monarquía. Se diría que esto es una admisión de minoría y de violencia. ¡No! La mayoría conquistada con el terror y el engaño no es una mayoría de ciudadanos, sino un hato de esclavos. Es un tribunal ciego que ha escuchado durante setenta años a una sola parte. Ahora debe escuchar, durante setenta años, a la otra. Ya que no han podido defender sus causas al mismo tiempo, lo harán una después de la otra".
En 1848, dice, justificando la instauración de un gobierno revolucionario, un año de dictadura parisiense hubiera ahorrado a

la nación un cuarto de siglo de tiranía. Como se trata, sin embargo, de la dictadura del pueblo de una ciudad (o, por mejor decir, de los jefes revolucionarios de una ciudad), es necesario dar todavía otra justificación. Blanqui se despacha diciendo: "Después de todo, el gobierno de París es el gobierno del país, y, por consiguiente, el único legítimo París no es una ciudad municipal encerrada en sus intereses personales, es una verdadera representación nacional".

De tal modo, los líderes de la revolución representan al pueblo de París y el pueblo de París representa al pueblo de Francia. Bien podría deducirse, dada la identificación que hace en *La Patrie en danger*, de los intereses de Francia con los de la revolución, que el pueblo francés representa, a su vez, al pueblo de todo el mundo. En este socialismo etnocentrista, Blanqui sigue todavía los pasos del denostado Saint-Simon, Y, aunque sólo parcialmente, su teoría de la dictadura revolucionaria coincide con Marx y preanuncia la teoría y la praxis de Lenin. La dictadura revolucionaria, por lo demás, no podrá imponer por decreto el comunismo. Éste "debe esperar su advenimiento de las libres resoluciones del país y tales resoluciones pueden nacer solamente de la difusión general de las luces".

Éste es el punto en que Blanqui se diferencia sustancialmente de Marx y de Lenin, el punto por el cual sigue adherido al viejo socialismo utópico y al iluminismo.

La instauración de una sociedad sin propiedad privada sólo puede surgir de la libre voluntad del pueblo: he aquí por qué, para él, "comunismo" sigue siendo sinónimo, o poco menos, de "asociación". La revolución y la toma del poder por la fuerza son necesarias y necesaria es la dictadura del pueblo de París, porque sin ella, contrariamente a lo que creían los socialistas utópicos, nunca se darán las condiciones para que el pueblo pueda instruirse, tomar conciencia de sus propios intereses y realizar la "asociación", esto es, la sociedad sin clases. Pero esta sociedad no se puede imponer por la mera acción del gobierno dictatorial, aunque éste represente al proletariado. En tal sentido Blanqui está más lejos de lo que se suele señalar del marxismo-leninismo.

Es necesario insistir, pues, en este punto: "la asociación", como su propio nombre lo sugiere, sólo puede realizarla la voluntad del pueblo. La dictadura revolucionaria no tiene otra finalidad más que la de hacer que el pueblo tome conciencia de sí mismo, de sus intereses y de sus derechos, y hacer posible que realice su voluntad.

Al presente el pueblo no está preparado para la comunidad de

bienes. “Entre lo que es y lo que debe ser, existe una distancia tan enorme que el pensamiento no llega a superarla”. Sólo hay un medio para llenarla: la instrucción, esto es, “las luces”.
Blanqui está convencido de que el saber conduce necesariamente a la igualdad; que el fruto de la ciencia es el comunismo. “El comunismo es la única organización posible de una sociedad extremadamente culta y, por eso, violentamente igualitaria”.
La tarea principal de la dictadura revolucionaria será, por tanto, fomentar por todos los medios la educación del pueblo. El pueblo instruido, por convicción propia, realizará, a su vez, la sociedad sin clases, esto es, la “asociación”.
“Entre estas dos cosas, la instrucción y el comunismo –dice un texto citado por Dommanget– la relación es tan estrecha que una no podría dar sin la otra ni un paso adelante ni un paso atrás... Ignorancia y comunidad son incompatibles. Generalidad de la instrucción sin comunismo y comunismo sin generalidad de la instrucción constituyen dos imposibles iguales”.
Blanqui tiene una confianza socrática en el saber y en la inteligencia: el que sabe lo que es el bien (esto es, la igualdad, la asociación, el comunismo) no puede dejar de realizarlo.
Ya en un artículo de 1834 (“Quien hace la sopa debe comerla”), escribía: “El pobre no conoce la causa de sus males. La ignorancia, hija de la servidumbre, hace de él un dócil instrumento de los privilegios”.
Sin un mínimo de instrucción no puede haber revolución (puesto que ésta comporta la acción de una “elite” consciente e ilustrada); pero sin un máximo de instrucción no puede haber comunismo (puesto que éste, según Blanqui lo concibe, debe nacer de la convicción de todo el pueblo).
La instrucción que el gobierno revolucionario debe fomentar a toda costa ha de ser, pues, universal, gratuita, obligatoria, completa, profesional y laica (Cfr. Dommanget, *Los grandes socialistas y la educación*, Madrid, 1972, p. 300).
“La salvación del pueblo –dice (‘El comunismo, porvenir de la sociedad’)– está en la instrucción. El grito universal: ¡Instrucción, instrucción! El enemigo no quiere. Hace esfuerzos desesperados por volvernos a hundir en el Medioevo”.
Blanqui nace ideológicamente en el jacobinismo y en las sociedades secretas que le son afines. Su pensamiento fundamentalmente igualitario, al contacto con su ininterrumpida lucha revolucionaria,

integra pronto en el jacobinismo fuertes elementos socialistas: advierte en seguida que la lucha por la igualdad jurídica y política es una quimera si no va unida a la búsqueda de una real igualdad económica y social. En este momento la influencia de Saint-Simon y otros socialistas utópicos se deja sentir sobre él. Sin embargo, el trasfondo jacobino, con su centralismo y su apego a la revolución violenta, no le permite adherirse al asociacionismo de aquéllos. Admite, como Cabet, que "comunismo" significa "asociación", pero al mismo tiempo no acepta que, dadas las condiciones de la sociedad burguesa, pueda surgir de su seno, por mera iniciativa particular, una sociedad comunista. Para que ésta pueda darse será preciso remover primero todos los obstáculos que la sociedad actual interpone y, sobre todo, ilustrar a todo el pueblo y permitirle tomar conciencia de sí mismo. Con tal fin será necesaria la revolución, la toma del poder y la instauración de una dictadura popular. En esto es donde más se aproxima a Marx y a Lenin. Pero de ellos se aleja nuevamente, para acercarse a los socialistas utópicos y aun a Kropotkin, al sostener que la sociedad justa, esto es, la sociedad sin propiedad privada y sin clases, sólo podrá ser realizada por el pueblo mismo y no por el gobierno o por la elite revolucionaria; sólo podrá surgir del saber y de la convicción de los hombres y no de la mera fuerza de las cosas.

En un ensayo titulado *Anarchisme et bolchevisme* (*Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, "Atti del Convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi", Torino, 1971, p. 425 y sigs.) A. Lehning recuerda que, después de la publicación del programa del 4 de abril de 1917, Lenin y los bolcheviques, al propiciar la idea del poder a los soviets, fueron acusados de "anarquistas" por varios socialdemócratas, y demuestra que tal acusación, rechazada ya por el mismo Lenin, carecía de fundamento, puesto que en ese caso el poder de los soviets demostró en seguida ser el poder del partido, esto es, de la elite revolucionaria. Sostiene que Lenin merece más bien el calificativo de "blanquista", cosa que, una vez más, será negada por el propio líder bolchevique.

Ahora bien, si el llamar a Lenin "anarquista" se basaba, como el mismo Lehning demuestra, en una apriorística interpretación del significado de los "soviets" o consejos obrero-campesinos, el llamarlo "blanquista" se basa en una consideración parcial de la doctrina de Blanqui. En efecto, Lenin podría llamarse "blanquista", inclusive por contraposición a Marx, por su voluntarismo

revolucionario, por el elitismo que, si no postuló en teoría, al menos propició en la praxis, antes y después de la toma del poder.
Pero no merece ya tal calificativo si se tiene en cuenta el sentido meramente negativo que tenía para Blanqui la dictadura revolucionaria y sobre todo si se considera el papel decisivo y único que la libre voluntad del pueblo "iluminado" por la instrucción juega en la construcción de la sociedad comunista, al margen de toda acción del partido y del Estado.
Razón tenía Bakunin cuando veía en la teoría blanquista de la revolución y de la dictadura un peligro para el socialismo y cuando decía que "el Estado los conducirá por una necesidad lógica e inevitable a la reconstrucción de la propiedad" (*L'Alliance de la democratie socialiste et l'Association internationale des travailleurs*, Londres, 1873, p. 129, citado por Lehning). De hecho, ninguna dictadura, por más popular que sea, se ha conformado nunca con ser transitoria y negativa.
Sin embargo, sería erróneo e injusto no reconocer en el pensamiento de Blanqui, junto a su evidente raíz jacobina (que es lo que lo asemeja al leninismo) un componente "asociacionista" y, hasta cierto punto, libertario.
No se debe pasar por alto su nacionalismo (siquiera haya sido "instrumental", según señala Bravo); pero tampoco se debe olvidar que, después de *La patrie en danger*, publicó un periódico cuyo título asumieron con frecuencia los anarquistas como lema: *Ni Dieu ni maître*.
En efecto, como bien observa H. Koechlin (*Ideologías y tendencias en la Comuna de París*, Buenos Aires, 1965, págs. 219-220[2]): "Muchas de las ideas filosóficas y también económicas de Blanqui han sido tomadas por éste de Proudhon, a quien tenía en muy alta estima personal. El revolucionario, que pasó la mayor parte de su vida entre los muros de las prisiones, fue un hombre para quien, al igual que para el clásico doctrinario de la anarquía, la libertad del espíritu ocupaba el primer lugar en su pensamiento y en su obra. Por tal razón, el revolucionario no puede imaginar a la sociedad socialista del futuro más que como el reino absoluto de la libertad filosófica, política y económica.
De la otra parte, sin embargo, presta su reconocimiento a la violencia y, por ende, al autoritarismo violento como medio de liberación".

CONTENIDO

ÁNGEL J. CAPPELLETTI, UN FILÓSOFO DE LA LIBERTAD Por Carlos A. Solero
PRÓLOGO
CAPÍTULO I.–BABEUF Y EL SUPREMO VALOR DE LA IGUALDAD
CAPÍTULO II.–SAINT-SIMON. TECNOCRACIA Y CRISTIANISMO
CAPÍTULO III.–LUIS BLANC Y EL SOCIALISMO DEMOCRÁTICO
CAPÍTULO IV.–BLANQUI O LA PASIÓN REVOLUCIONARIA

---

[1] Véase la más reciente edición: *La Gran Revolución Francesa*, Buenos Aires, Utopía Libertaria 2017 [2] Véase la más reciente edición: *Ideologías y tendencias en la Comuna de París*, Buenos Aires, Utopía Libertaria 2013.